سنڌ ۾ مارڪسزم – ليننزم جو پرچارڪ

ٻه ماهيه

سماجواد

حيدرآباد

(اوڻويهين ڪڙي) مارچ- اپريل2015ع

ايڊيٽر

شاهه عنايت

ايڊيٽوريل بورڊ

بادل سنڌي، عاليه بخشل، لطيف لغاري
جاويد راڄپر، بخشل ٿلهو، ~~ڪامريڊ~~ آزاد ماڇي، فيض کيريو

ڪمپوزنگ ۽ لي آئوٽ

انور حسين سومرو

قيمت: 50/=

لکپڙهه لاءِ ايڊريس

فليٽ نمبر 310 -311 V.I.P اپارٽمينٽ
مين قاسم آباد، حيدرآباد
Cell # 03443333888

فهرست

ايڊيٽوريل

هينڊنگپورهيٺن جي قاتلن جا پيرا ڪنهن هڪ پاسي نه آهن

”گهوڙو گاهه سان دوستي رڪندو ته کائيندو ڇا؟“

خبرن مطابق ڪراچيءَ ۾ ”دهشتگردن خلاف آپريشن ڪلين اپ“ پوري زور ۽ شور سان جاري آهي. اڄ هيءَ سِٽون لکڻ مهل تائين ڪراچي پوليس جي ميڊيا ڪي جاري ٿيل تازي رپورٽ (جيڪا اصل ۾ آئي ايس پي آر جي ئي جاري ڪيل آهي) ۾ چاڙهيو ويو آهي ته تازو آپريشن پنهجي مجموئي نتيجي ۾ هڪ ”ڪامياب“ آپريشن آهي جنهن ۾ ڏيڍ سال جي عرصي ۾ پوليس جي (فوج ۽ رينجرز جي مدد سان ڪيل) گهٽ وڌ 27 سو ڪاروائين ۾ 50000 ڪانوڏيڪ ”دهشتگرد“ گرفتار ٿيا آهن جن ۾ 1500 ڪان مٿي ”قتل ۽ ٽارگيٽ ڪلنگ“ جي وارداتن ۾ گهربل هُئا ۽ 900 ڪان مٿي دهشتگرد مارجي ويا آهن. عام اک سان ڏسجي ته مٿي ذڪر ڪيل ملڪ جي سيڪيورٽي ادارن جون اِهي ڪوششون ۽ حاصل ڪيل ڪاميابيون ڏسي ۽ ٻُڌي واقعي سندن ان دعويٰ تي يقين ڪرڻ تي دل چئي ٿي ته هيل هو دهشتگردن ۽ ڀتاخورن جو ڪراچي (يا پوري ملڪ) منجهان سفايو ڪري ئي سُک جو ساهه کڻندا، پر ٻگهڙن جو ٿاهه ڏئي ڳوٺ وارن کي پريشان ڪندڙ ڏنار مثل ملڪ جي سيڪيورٽي ادارن جي ڪاريت به ان معاملي ۾ ڪا گهٽي پلي ڪانهي جو ”دهشتگردن خلاف آپريشن“، سندن ”سون جي تعداد ۾ مارجڻ“ يا سندن ”هيٺرن يا هوترن ٺڪاڻن جي تباهه ٿيڻ“ جا ٺڪاءُ ته عوام عرصي کان ٻڌي پيو (۽ صرف ٻڌي ئي پيو چاڪاڻ ته ٻچڻ، ڏسڻ ۽ جانچڻ جو نه ته ڪيس حق آهي ۽ نه ئي سندس مجال.) پر ايترين ”اٿاهه قربانين“ باوجود به نه ته دهشتگرديءَ کي ڪوئي ٻُنجو ايندي نظر ٿواچي ۽ نه ئي اهي ”دهشتگرد“ ٿا کُٽن. دهشتگرديءَ خلاف ايڏو وڏو ممڻ مچائڻ ۾ خود ڪراچيءَ اندر مٿي ذڪر ڪيل حاصلاتن جي ايترين وڏين دعوائُن باوجود ان ئي شهر ۾ گهٽ وڌ 50 اسماعيلين کي گولين سان پروڻ بنائڻ وارو لِڱ ڪانڊارينڊڙ واقعو سيڪيورٽي اسٽيبلشمنٽ جي دهشتگرديءَ کي ختم ڪرڻ واري دعويٰ کي ننگو ڪرڻ لاءِ ڪافي آهي. ان ڪري ”راهِه نجات“ ۽ ”ضربِ عضب“ وانگي ڪراچيءَ جي هن ”آپريشن

ڪلين اپ“ جي معاملي ۾ بڻ ڇا ٿئي پيو؟ ۽ ڇا ٿيندو؟ جي سوالن جا ڪي عمومي جواب ڪڍڻ ڪو وڏو ڪشٽ ناهي، پر جيئن ته ان آپريشن جو دائرو هاڻي ڪراچي کان وڌائي سڄي سنڌ تائين ڦهلائڻ جون ڳالهيون ٿين پيون (حيدرآباد، سکر يا خيرپور جهڙن شهرن ۾ ته پوليس ۽ ٻين سيڪيورٽي ادارن طرفان دهشتگردن، ڦورن ۽ ڀتاخورن خلاف جاري ڪاروائين جي صورت ۾ اهو ڪم اڳ ئي شروع ٿي چڪو آهي.) تنهن ڪري ان معاملي کي ڪنهن حد تائين ٿوري وڌي ڪينواس ۾ سمجهڻ جي ضرورت محسوس ٿي رهي آهي.

مسلم ليگ نواز جي حڪومت جڙڻ کانپوءِ فوج ۽ پارليامينٽ ۾ جاري ”نورا ڪُشتيءَ“ جو اُٺ پشاور سانحي کانپوءِ فوج جي پاسي وڀهندي ته سيني ڏنو، پر ان جهيڙي ۾ فوج آڏو ڳوڏا ڪوڙڻ وقت ملڪ جي وڏين پارليماني پارٽين کي ورلي ئي اهو اندازو ٿيو هوندو ته عام صحافتي اصطلاح ۾ ”نرم مارشل لا“ جي اها ”ناڪيلي“ کين ڪٿي ڪٿي ۾ ڪيئن ڪيئن سوڙهو ڪندي. آمريڪا ۾ افغانستان جي دورن جو معاملو ته پنهجي جاءِ تي پر اڄ جڏهن آرمي چيف راحيل شريف هر ننڍي وڏي معاملي تي ڪور ڪمانڊر ڪانفرنس سڏائي انهن معاملن بابت نه صرف فوج جو نقطه نظر ڏيندي پر سڌيءَ ريت مداخلت ڪندي نظر اچي ٿو ته ان ڳالهه جو اندازو لڳائڻ ڪو گهٽو مشڪل نه ٿو رهي ته فوج ملڪي توڙي صوبائي ڪاروبهوار هلائڻ ۾ ڪيتري دعويدار بڻجڻ چاهي ٿي. ڪجهه ئي مهينا اڳ سنڌ حڪومت جي ڪابينا سان ڪيل گڏجاڻيءَ بعد آرمي چيف جي ڪيل پريس ڪانفرنس (جنهن ۾ ساڻس گڏ سنڌ جو وڏو وزير قائم علي شاهه ۽ آصف زرداري بڻ ويٺل هُئا.) ۾ پي پي حڪومت کي خراب ڪارڪردگيءَ تي ٻتيل چند ۾ ”معاملن کي ٺيڪ ڪرڻ“ جي لفظن ذريعي حڪومتي معاملن ۾ سُتت ۾ سگهاري مداخلت واري ڌمڪي ته ڪنهن کان ورلي ئي وسري هوندي، پر تازو ئي سنڌ حڪومت جي ٿي منسٽرن سميت ڏيڍ سو کان مٿي ”ڪريٽ“ بيوروڪريٽن جي لسٽ ڏئي انهن خلاف جلد ئي ڪاروائي ڪرڻ جي ڳالهه ڪري فوج پيپلز پارٽيءَ کي بڻ اهو واضح پيغام ڏنو آهي ته ايم ڪيو ايم کي گهربل چِٽ ڏيڻ بعد هاڻي سندن وارو آهي. ٻئين پي پي حڪومت ۾ سنڌ جي گهرو وزير رهنڊڙ ڊاڪٽر ذوالفقار مرزا جي مهيني کن کان جاري ”زرداري ۾ سندس ٽولي“ خلاف وٺ پڪڙ بڻ ان ئي منصوبي جو حصو ٿي پانسجي. پي پي خلاف اهو آپريشن

ڪڏنهن ۾ ڪٿان شروع ٿيندو ان سوال ڪي هڪ پاسي رکندي به اهو سمجهڻ ڪو گهڻو مشڪل نـاهي ته اهو امڪاني آپريشن پڻ ايم ڪيو ايم خلاف آپريشن، يا مٿي بڌايل پاڪستاني فـوج پاران ڪيل ٻين آپريشنن جيان ”هڪ حد تائين“ ئي هوندو. چاڪاڻ ته سوال ڪريشن جي خاتمي جو هجي يا دهشتگرديءَ جو، اهي ڪي اتفاقي نه پر هن سرمائيدارڻي نظام ۾ پاڪستاني رياست اندر عسڪري هڪ هـــتيءَ جا لازمي پاسا يا نتيجا آهن. اهو ئي ســـبب آهي جو دهشتگردي ۾ ڪريشن خلاف يا ملڪي دفاع جي نالي ۾ ”پاڙ وڏن“ جون ورتل سموريون ڪوششون ۾ ڪيل سمورا آپريشن بهرحال سندن اسٽريٽيجڪ مفادن جي حاصلات جا ئي اوزار رهيا آهن. سائين جن دهشتگرديءَ جي پاڙ پٽڻ بابت ڪيترا سنجيده آهن ان جو اندازو ته ان ڳالهه منجهان ئي ڪري سگهجي ٿو ته پـنين 15 سالن ۾ ڪي پي ڪي کان ڪراچيءَ تائين ته هر هنڌ آپريشن ڪيا وڃن ٿا پر دهشتگردن جي نرسري بڻيل (حقيقت ۾ بڻايل) ڏکڻ پنجاب جو نانءُ کڻڻ به مهندارن کان قبوليو نه ٿو ٿئي ۾ عالمي دهشتگرد قرار ڏنل حافظ سعيد سندن ئي آشيرواد سان بنا ڪنهن روڪ ٽوڪ جي پوري ملڪ ۾ فرقيواريت جو ٻج ڇٽيندو وتي ٿو. ان ڪري ڪراچي يا ٻي صورت ۾ پوري سنڌ ۾ ان آپريشن منجهان سُڌاري جا ڪي امڪان رکڻ ٻبرن کان ٻير گهُرڻ مثل آهي. اهو آپريشن فوج طرفان ڪيل ٻين سمورن آپريشنن جيان سندن ”مداخلت“ جي هڪ جواز کان وڌيڪ ڪجهه به ناهي. هي فوج جيڪڏهن واقعي دهشتگرديءَ جي خاتمي واري ايجنڊا تي سنجيده ٿي وڃي ته ان مان مراد اها آهي ته اها خود پنهنجي ”موجودگي ۾ مداخلت“ جي جواز کي ختم ڪندي جيڪو ممڪن ناهي چاڪاڻ ته جيڪڏهن ”گهوڙو گاهه سان دوستي رکندو ته کائيندو ڇا؟“11 سيپٽيمبر 2012 تي ڪراچيءَ ۾ علي انٽرپرائيزز واقعي ۾ ادائي سوءَ کان مٿي پورهيتن جي جيئري سڙي وڃڻ واري سانحي جي تحقيقاتي رپورٽ نيٺ ادائي سالن بعد مڪمل ٿي سامهون اچي چُڪي آهي. جوائنٽ انويسٽيگيشن ٽيم جي رپورٽ مطابق اهو لڳ ڪانڊارينڊڙ واقعو هڪ حادثو نه بلڪه مڪمل رٿابنديءَ سان ڪرايل هڪ اهڙو شعوري ڪوس هو جنهن ۾ اجل جو شڪار ٿيندڙ پورهيتن جي رت جا ڇنڊا نه ته صرف سنڌ جي ٻيون نمبر وڏي پارليماني پارٽي ايم ڪيو ايم جي وحشياڻي ڪردار جي ساک ڏين ٿا ۾ نه ئي محظ پـنين 40 سالن کان مٿي ملڪ ۾ پورهيتن جي حقن جي خود ساخته علمبردار ”پيپلز پارٽيءَ“

جي پورهيت دوستي جي پٽ وائکي ڪن ٿا، پر مجموعي سماجي بيحسيءَ تان پردو ڪٽندي ملڪ □ موجود تمام ترقي پسندن جي ترقي پسندي تي پڻ سوال اٿارين ٿا ته ملڪي تاريخ جو ايترو وڏو □ وحشياڻو ڪوس آخر ڇو منجهن گهربل چٽنگ نه ٻاري سگهيو؟ 6 فيبروريءَ تي سنڌ هاءِ ڪورٽ □ پيش ڪيل ان تفصيلي تحقيقاتي رپورٽ □ ٻڌايو ويو آهي ته ايم ڪيو ايم جي سيڪٽر بلديا جي انچارج رحمان رفيق پولا فيڪٽري طرفان 20 ڪروڙ ڀتو نه ڏيڻ سبب ساٿين سان گڏجي 11 سيپٽيمبر 2012 تي فيڪٽري کي ڪيميڪل هاري باهه ڏني. رپورٽ □ ان کان به وڌيڪ ڇرڪائيندڙ انڪشاف اهو ڪيو ويو آهي ته مجرم رفيق پولا، جيڪو پنين گهٽ وڌ ٻه ادائي سالن کان رياستي ڳجهن ادارن جي تحويل □ آهي، تنهن 2013 □ ئي اعترافِ جُرم ڪري ورتو هو! تڏنهن سوال اهو ٿو پئدا ٿئي ته مُجرم □ سندس سياسي وابستگيءَ جي ڇڳيءَ ريت ڄاڻ هوندي به رياستي ادارن کي ان حقيقت تان پردو ڪڻ □ آخر ايتري دير ڇو ٿي؟ ان جُرم جو پردو تڏنهن فاش نه ڪرڻ □ هاڻ هن مخصوص وقت تي ان رپورٽ کي پڌرو ڪرڻ پنيان رياستي اسٽيبلشمنٽ جي ايجنڊا ڇا آهي؟ قانوني ماهرن مطابق ايم ڪيو ايم بابت هن ويل ٿيل انڪشاف جي بيهڪ اهڙي آهي جو مٿس ڪو وڏو مامرو بيهي نه سگهندو. ٻين لفظن □ ايم ڪيو ايم کي سوڙهو ڪرڻ سان گڏ ڪين تحفظ ڏيڻ وارو ٻٽو ڪم ڪرڻ □ لاءِ ايڏو وقت ورتو ويو. ڇا اسان نه ڏٺوسين ته رپورٽ جي ظاهر ٿيڻ جي ٻي ڏينهن ايم ڪيو ايم سنڌ حڪومت □ شامل ٿيڻ تي راضي ٿي وئي. ساڳي وقت ايم ڪيو ايم اڳواڻ رئوف صديقي جو بيان به سامهون آهي ته رحمان پولا جي اعتراف جي ڪا قانوني حيثيت ڪونهي. بهرحال اسان سمجهون ٿا ته نه صرف ايم ڪيو ايم پر مل مالڪ □ ليبر ڊپارٽمنٽ سان گڏ اها جرمن ڪمپنيءَ (KIK) به انهيءَ ڪوس □ برابر جي ڀاڱيوار آهي جنهنڪا پنهنجي لاءِ ڪپڙا تهرائڻ مهل پورهيتن جي انساني ماحول واري اصول کان ڪن لاتار ڪئي. ساڳي وقت هن ملڪ جي ڪارپوريٽ ميڊيا جو ڪردار به شرمناڪ حد تائين ڪريل رهيو. جنهن لاءِ جي آءِ ٽي رپورٽ □ سوين پورهيتن جي قاتلن بابت ٿيل انڪشاف کان وڌيڪ پاڪستان ڪرڪيٽ ٽيم جي چيف سليڪٽر معين خان جي ڪيسينو (جواخانيو) □ وڃڻ واري خبر اهم آهي. اها بريڪنگ نيوز به ٿيندي ته انهيءَ تي ٽاڪ شوز به ٿيندا. پڇاڙا به ٿيندا ته سزائون به ٿينديون پر 258 پورهيت ڇڻ ته

انسان نه پر گودام ۾ پيل ڪو وکر هيا. حقيقت ته هيءَ آهي ته هڪ اهڙي ملڪ ۾ جتي پورهئي جي مناسب حالتن ۾ اجوري ڪان ويندي پورهئي لاءِ عمر جي هڪ مقرر حد، ڏهاڙي پورهئي جي هڪ مقرر وقت، پورهئي جي عمل ۾ صنفي امتياز ٽوڙي پورهيتن کي ريگيولرائيز ڪندي کين کي (نالي ماتر ئي سهي) قانوني حق ۾ ضمانتون ڏيڻ جهڙن کوڙ سارا سارن بنيادي مامرن ۾ دنيا ۾ تنزل جا رڪارڊ ٽٽندا هجن، جتي رسمي شعبي ۾ ڪم ڪندڙ 5 سيڪڙو مزدورن کان ٻاهر ملڪ جا 95 سيڪڙو مزدور ٺيڪيداري نظام ۾ پيڙهبا هجن ۾ ڪم دوران مرڻ تي ڪفن کان به محروم رهن، اتي هڪڙا ماڻهو انسان ۾ پيا ماڻهو صرف انگ هوندا آهن، هاڻي انگن جون ڪهڙيون ضرورتون ۾ ڪهڙا حق؟ سستو پورهيو هن ملڪ جي وڏي ۾ وڏي ايڪسپورٽ به آهي ته هن ملڪ ۾ پرڏيهي ناڻي کي چڪڻ جو سڀ کان سگهارو ۾ ڪارآمد ذريعو پڻ. هيءَ حالت رڳو هن ملڪ جي مزدورن جي نه بلڪه پوري ٽين دنيا جي پورهيتن جي آهي جتي پهرين دنيا جي ضرورتن (۾ گهٽي قدر عياشين) جي سستي اگهه تي پورائي لاءِ بين الاقوامي سرمايو ٽين دنيا جي پورهيتن جو رت پيئندو پيو وڃي. علي انٽرپرائيزز سميت هن ملڪ جا ڏيهي توڙي پرڏيهي ڪارخانا ۾ مِلون پڻ اهڙن ئي هڪ گيس چيمبرن جا مثال آهن جتي سون هزارن جي تعداد ۾ چُڙندڙ ۾ رِسندڙ پورهيتن جو جيئري ته ڪوئي داد فرياد نه ٿو ٿئي پر ائين سڙي خاڪ ٿي وڃڻ بعد به سندن ورلي ئي ڪوئي والي وارث ٿئي ٿو. اها اميد ته ٽريڊ يونين تحريڪ ۾ پورهيت سوال تي سياست ڪندڙ ڌرين کان ئي ڪري سگهجي ٿي. پر ٽريڊ يونين تحريڪ داخلي طور تي موقعي پرستاڻي رجحانن ۾ خارجي طور پاڻ مٿان نجڪاري جي لٽڪيل تلوار جي پوءَ ۾ ورتل آهي، جڏهن ته پورهيتن جي نمائيندگي جي دعوي ڪندڙ حقيقي سياسي ڌريون اوسر جي ابتدائي ڏاڪن تي آهن جتي پورهيتن سان سندن عضوياتي رشتو اڃا جڙي ناهيو سگهيو. بين لفظن ۾ ”پورهيت سياست“ پورهيت کان ۾ پورهيت وري پنهنجي سياست کان اڃا تائين اوپرا آهن پر هي صورتحال وڏي عرصي تائين موجود رهي ناهي سگهندي. پلي حڪمران ۾ رياست، پورهيت طبقي کي ڪڏهن فرقيواريت جي نالي ۾ ته ڪڏهن نسل پرستيءَ جي نالي ۾ ورهائڻ لاءِ پئي ننهن چوٽيءَ جو زور ڏيندي رهندي رهي پر حالتون ٽوڙ ڦوڙ ڪانوڊيڪ، پورهيتن کي هڪ ٽيڙ لاءِ هر دفعي، پهرين کان وڌيڪ همٿائينديون.

اهو ذينهن پري ٿي سگهي ٿـون پر اٽـڙ نـه. اهو ئي تـاريخ جو سـبق آهي اها ئي مستقبل جي نويد آهي.

جيئن ته اسان مختلف سببن جي ڪـري سـماجواد جنـوري فيـبروري شايع ڪري نه سگهياسين، تنهنڪري اسين پنهنجي مانوارن پڙهندڙن کان معافي جا طلبگار آهيون اسان اها پرپـور ڪـوشش ڪنداسـين ته رسـالي جي ٻه مـاهي هئڻ واري تعـارف سـان وقت سر انصـاف ڪري سگهون. مهرباني (ادارو)

آئين ۾ ترميمن جي تاريخ ۾ نظريه ضرورت مختيار راهو



* موجود پارليامينٽ آئين ۾ 21 هين ترميم پاس ڪئي آهي. ان ترميم جي مهاڳ ۾ چيو ويو آهي ته پاڪستان ۾ .انتهائي غير معمولي حالتون موجود آهن. جن کي منهن ڏيڻ لاءِ هي ترميم ڪئي وئي آهي.

ان ترميم تحت آئين جي شق نمبر 175، جيڪا عدليه ۽ انتظاميه کي ڌار ڪري ٿي، ان ۾ هڪ اضافو ڪيو ويو آهي ته هي شق آئين جي پهرئين شيڊول ۾ هن نئي ترميم تحت داخل ڪيل ”پاڪستان آرمي ايڪٽ 1952“ پاڪستان ايئرفورس ايڪٽ 1953“ پاڪستان نيوي ايڪٽ 1961“ ۽ پروٽيڪشن آف پاڪستان ايڪٽ 2014 تي لاڳو نه هوندي.“

پهرئين شيڊول ۾ شامل قانون جي خلاف الڳ سان ان 21 هين ترميم ڪانپوءِبعد عملدرآمد جو نظام يعني ان هيٺ فوجي عدالتن جو ڄار وڇايو ويندو.

ان ترميم بعد مٿين ڇئني ايڪٽن / قانونن خلاف ٿيندڙ جرم فوجي عدالتن ۾ هلڻ جوڳا هوندا جن ڏوهارين جا ڪيس فوجي عدالتن ۾ هلندا انهن جي رسمي اجازت ۽ لسٽ حڪومت ڏيندي.

اهڙين عدالتن کان سزايافته ڏوهارين کي ملڪ جي اعليٰ عدالتن ۾ اپيل ڪرڻ جو حق حاصل نه هوندو. ان آئيني ترميم کي پارليامينٽ ۾ موجود پارٽين سواءِ مذهبي پارٽين ۽ تحريڪ انصاف جي، متفقه طور تي پاس ڪيو آهي.

مذهبي پارٽين کي اصولي طورن ترميم تي نه پر ان □ موجود ڪجهه لفطن تي اعتراض هو. جڏهن ته تحريڪ انصاف اسيمبلين جي بائيڪاٽ □ هُئي. آهي ملڪي ميڊيا ان آئيني ترميم کي پليڪار ڪئي آهي. ان جي ابتڙ 21 هين آئيني ترميم خلاف وڪيلن جي تنظيمن 29 جنوري 2015 تي ڪارو ڏينهن ملهايو آهي. □ ان آئيني ترميم کي سپريم ڪورٽ □ چيلينج ڪيو آهي. مختلف بار ايسوسيئيشن □ ڪائونسلز طرفان سپريم ڪورٽ □ داخل ڪيل پٽيشنز □ عدليه جي آزادي، خودمختياري، آئين □ ڏنل بنيادي حقن جي ضمانت □ انتظاميه کي عدالتي اختيار ڏيڻ جهڙا سوال شامل آهن. انهن پٽيشنز □ اهڙا مختلف 27 قانوني سوال / مامرا ذڪرطئه ڪيا ويا آهن. جن جا جواب / حل سپريم ڪورٽ کي ڏيڻا آهن.

پر انهن سڀني سوالن □ پهريون □ بنيادي سوال/مامرو آهي ته ."ڇا پارليامينٽ آئين جو بنيادي ڍانچو تباهه ڪندڙ ڪا آئيني ترميم قانوني طور تي پاس ڪري سگهي ٿي؟"

ان مٿين سوال- / مامري يا ايڪيهين ترميم تي بحث ڪرڻ □ ان کي سمجهڻ لاءِ اسان کي موجوده آئين، ان □ ٿيندر ترميمن □ قانون □ سياست جي مجيل اصولن هيٺ هڪ بورجوا رياست جي بنيادي ڍانچي کي سمجهڻو پوندو. پيو ته آئين ڪنهن به ملڪ □ رهندڙ عوام جي زندگي، طرز حڪمراني، جمهوريت، رياست، □ ٻين بنيادي مامرن لاءِ ٺوس اصول بيان ڪندو آهي □ ان □ ترميمون وقت آهر ٿينديون رهن ٿيون پر ڪنهن نئين مامري يا پيدا ٿيل اهڙي رڪاوٽ جيڪا بنيادي اصولن جي واڌ ويجهه □ رڪاوٽ پئدا ڪندي هجي ته اهڙي رڪاوٽ کي هٽائڻ لاءِ ڪا ترميم ڪئي ويندي آهي.

مختصر وقت لاءِ ڪو به آئين يا قانون نه جوڙيو ويندو آهي. بلڪه افاديت جي لحاظ کان جيڪڏهن ڪو بهتر □ واضح حل موجود هوندو آهي ته اهڙي حل کي مستقل بنيادن تي شامل ڪيو ويندو آهي. ها مختصر وقت لاءِ ثانوي قانون □ کي پابنديون، هدايتون يا ڪي مختصر طريقيڪار ته جوڙي سگهجن ٿا پر عجب اهو آهي ته هتي آئين □ اهڙي عارضي

ترميم ڪئي وئي آهي. ايڪهين ترميم جو مامرو عدالت ۾ هجڻ سبب اهڙي سوال جو سنئون سڌو يا مختصر جواب ڏيڻ بجاءِ اچو ته تفصيلي جائزو وٺون.

پارليامينٽ:

ڪنهن به ملڪ ۾ پهرئين پارليامنيٽ جي جڙت آئين ساز ٿيندي آهي جيڪا ملڪي تاريخ- عوامي جدوجهد، تاريخي معاهدنِ، انساني آزادي ۽ حقن، فرض ۽ ادائيگين جي انتهائي اهم دستاويز جوڙيندي آهي جيڪو انتهائي اهم دستاويز يا آئين ٿي پوندو آهي. ان بعد اهڙي پارليامينٽ ڪي تحليل ڪندي نئين قانون ساز پارليامينٽ جڙندي آهي، جيڪا خود پابند هوندي آهي ته هو آئين سان اهڙي ڇيڙ ڇاڙ نه ڪري جيڪا آئين ساز پارليامينٽ جي طرفان طئه ٿيل اصولن ۽ معاهدن جي ابتڙ يا ان سان دشمناڻي تضاد ۾ هجي. بلڪه هو حالتن ۽ واقعن تحت انهن اصولن ۽ معاهدن جي بهتري لاءِ ئي قانون جوڙيندي آهي ۽ آئين ۾ ٻڌايل طريقي تحت ئي ترميم ڪري سگهندي آهي. ۽ جڏهن ته ساڳي وقت ان قانون ساز پارليامينٽ ڪي ان آئين تحت ملڪ ۾ قانون سازي ڪرڻ هوندي آهي.

عدليه:

عدليه آئين ۽ قانون جي حڪمراني بابت نگهباني ڪندڙ ادارو آهي. آئين سازي بعد هو ان جيو نگهبان ۽ ان جي تشريح حالتن ۽ واقعن تحت ڪندي آهي. آئين ۾ ڏنل انساني حقن، فرض ۽ انهن جي ادائيگي جي ضمانت عدليه ڪي ڏيڻي هوندي آهي. عدليه ڪي آئين سازي بعد ٿيندڙ قانون سازي تي نظرثاني جو اختيار حاصل هوندو آهي ته جيئن هو آئين جي ابتڙ يا دشمناڻي تضاد ۾ ٺهيل قانون ڪي منسوخ قرار ڏئي ڇڏي.

جڏهن ته عدليه ڪي پارليامينٽ پاران آئين ۾ ترميمن تي به محدود نظرثاني جو اختيار حاصل هوندو آهي.

انتظاميه: (سياسي-رياستي)

ملڪ جي انتظاميه چونڊيل نمائندن تي مشتمل هجڻ سبب
ڪيس عوامي مفادن تحت ڪم ڪرڻو هوندو آهيۓ جنهن جو
پهريون اظهار ”سياسي انتظاميه-سياسي عامله“ هوندي
آهي ۾ ٻئي مرحلي ۾ رياستي انتظاميه بيوروڪريسي يا
نوڪر شاهي هوندي آهيۓ ان جو ڪم ملڪي انتظاميهۓ
قانون جي حڪمراني ۾ عدليه جي حڪمن تي عملدرآمد
ڪرائڻ هوندو آهي.

انهن ٽنهي ٿنڀن پارليامينٽ، عدليه، انتظاميه کي ترتيب وار
آئيني طاقت، عدالتي طاقت ۾ انتظامي طاقت حاصل
هوندي آهي. آمريڪا جي آئين ۾ انهن ٽنهي طاقتن لاءِ
”طاقتن جي ورهاست“ :Sepration of Power: جو
نظريو شامل ڪيو ويو آهي.

اها ته آهي قانون جي عام تشريح پر جنهن ملڪ جي
حاصلات بعد سياستدان ملڪ کي ڪو آئين ڏيڻ ۾ مڪمل
ناڪام ٿيا هجن ۾ وري طويل عرصو ملڪ بغير آئين جي
رهيو هجي يا اِتي ڪنهن به آئين بجاءُ ”نظريه ضرورت“ جي
هڪ اهڙي قانون جي حڪمرانيِ رهي هجي جنهن جو جوبه
هر هي قانوني اصطلاح آهي ته
That which otherwise is not lawfull Necessity:
:makes lawful
”جيڪڏهن ڪنهن طرح قانون ناهي ان کي ضرورت قانون
بنائي ٿي.“

تڏهن رياست جي عمل اصولن، قانونن، جمهوريت، آئين
عوامي حق حڪمراني بجاءِ ”ضرورت“ جي مقبولي تي
بيٺل آهي اُها ”ضرورت“ ڪنهن به طرح مٿئين اصطلاحن
جي بهتري ۾ واڌاري بجاءِ ”مبهم ضرورت“ بهاني يا
مخصوص حڪمران طبقي، اسٽبلشمنٽ جي مخصوص
مفادن جي ضرورت جو اظهار بيهي ٿي.

ان مٿين سمجهاڻي بعد اسان پاڪستان جي 1973 جي
آئين ۾ 21 ترميم جي بحث تي واپس اچون ٿا.

1973 جو آئين آمريڪا جي آئين وانگر واضح لفظن ۾
طاقت جي ورهاست (Sepration of Power) جي نظرئي
کي قبول نه ٿو ڪري پر 1973 جي آئين جو آرٽيڪل ”

157“ آئين جي جوڙجڪ بعد عدليه کي انتظاميه کان ڌاڪي
به ڌاڪي الڳ ڪرڻ جي عمل جي شروعات ڪري ٿو جنهن
تحت ان اوسر سبب ئي 1996ع ۾ هڪ صدارتي آرڊيننس
تحت ضلعي سطح تائين مئجسٽريٽ جي انتظامي ۽
عدالتي عهدن کي الڳ ڪيو ويو ۽. انتظامي مئجسٽريٽ
Executive Magistrate جو عهدو ختم ڪيو ويو.
هي طرف مارچ 1996ع ۾ ججز ڪيس جي فيصلي تحت
عدليه جي انتظاميه کان آزادي يا ان ۾ مداخلت کي انتهائي
گهٽ ڪيو ويو. ان ڪيس جي فيصلي تحت سپ کان
سينيئر جج کي چيف جسٽس سپريم ڪورٽ ۽ هاءِ ڪورٽ
جو چيف جسٽس بنايو ويندو. هاءِ ڪورٽ جي مستقل چيف
جسٽس جي مرضي خلاف بدلي نه ڪئي ويندي ۽ ججن
جي مستقل جاين تي عارضي پرتيون نه ڪيون ويندينون.
ٻئي طرف 1973ع جو آئين پاڻ کي مستقل بنيادن جو
سماجي معاهدو قرار ڏيڻ لاءِ آئين ۾ آرٽيڪل 6 رکي ٿو
جنهن تحت آئين جي منسوخي ”ڪنهن طرح“ جائز نه آهي
۽ اهڙي منسوخي سنگين غداريءَ جي ڪاٽيڊمري ۾ اچي
ٿي.
اهي ٻئي آئيني ضمانتون واضح ڪن ٿيون.
مستقل طور تي 1973ع جيو آئين جي ٺيڪ حالت ۾
قانوني اصولن تحت بحالي ان ڳالهه جي لاءِ رستو هموار
ڪري ٿي ته ملڪ ۾ پارليامينٽ جي سياسي حڪمراني ۽
آزاد عدليه هجي. پر اسان جهڙن سماجن ۾ رياست جا
ڪرتا ڌرتا قطعي به اهڙي اوسر کي قبول نٿا ڪن ۽ اهڙي
تحريڪ کي رستو ڏيڻ لاءِ راضي نه هوندا آهن جيڪا ڪنهن
به جمود خلاف هجي يا رياست جي اهم ادارن کي سول ۽
عوامي بنيادن تي بيهارڻ جي لاءِ هجي.
تڏهن 1973ع جي آئين تي سپني تنقيدن باوجود اسان کي
اهو قبول ڪرڻو ئي پوندو ته 1973ع جو آئين ملڪي
اسٽبلشمينٽ کي هڪ حد تائين روڪي رهيو آهي. چاڪاڻ
ته 1973ع جي آئين ۾ (21 هين ترميم کان اڳ) ملڪي فوج
جو سول حڪومت جي سڏ تي مدد ڪرڻ کان سواءِ ڪو
آئيني ڪردار نه آهي. تڏهن ملڪ جي اسٽيبلشمنٽ ملڪ

جي خارجه ۾ داخله پاليسي تي پاڙي ٿي. ملڪ جي خارجه
پاليسي مڪمل طور سندن ڪنٽرول ۾ آهي. سول
حڪومتون ڪنهن اهڙي مراعت کان مڪمل آجيون آهن
سواءِ چند معاشي معاهدن ۾ نجڪاري جي مامرن جي.

”1973ع جو آئين ۽ ان ۾ ٿيل ترميمن جو وچورِ:“
پاڻ جڏهن 1973 جي آئين ۾ ٿيندڙ ترميمن جو جائزو
وٺنداسين ته اسان کي اهو صاف نظر ايندو ته پاڪستان
جي آئين ۾ جيڪي ترميمون ٿيون آهن اُهي اسٽبلشمينٽ
جي پيدا ڪيل دٻاءُ ۽ ان دٻاءُ بعد شديد سياسي خوف يا
غير يقيني جي حالتن جي ڪري سول حڪومتن پارليامنيٽ
انهن کي مجبوري ۾ پاس ڪندي رهي آهي اهڙيءَ ريت هن
اسٽبلشمينٽ کي خوش ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي آهي
جنهن جا مستقبل ۾ انتهائي اگرا نتيجا نڪتا آهن.
مثال طور: پٽي صاحب جي دؤر ۾ ان ساڳيءَ ئي
پارليامينٽ 1973ع جي آئين ۾ 7 ترميمون ڪيون جنهن
آئين کي پاس ڪيو هو اهي ترميمون ڪنهن به طرح
جمهوريت، عوام دوستي، ۽ پارليامينٽ جي ڀلائي ۾ ان جي
مضبوطي لاءِ نه هيون.
پهرين ترميم 1974ع ۾ ڪئي وئي جنهن ۾ آئين جي
آرٽيڪل 17 ۾ اهو شامل ڪيو ويو ته حڪومت سپريم
ڪورٽ ۾ ريفرنس داخل ڪري ڪنهن به سياسي پارٽي کي
غير قانوني قرار ڏياري سگهي ٿي.
ٻي ترميم به ساڳي سال ۾ ٿي جنهن ۾ آئيني طور تي
مسلمان جي تعارف جو تعين ڪيو ويو ۾ته احمدين کي غير
مسلم قرار ڏنو ويو.
هي ترميم سماجي طور تي ملڪ ۾ مذهبي شدت پسندي،
تشدد،، پچ ڊاهه، ۾ عوام ۾ مختلف ٽرين طرفان پيدا ڪيل
مذهبي وچوٽين کي مڪمل آئيني تحفظ فراهم ڪرڻ واري
ترميم هئي. ٻئي طرف جيڪڏهن سماج ۾ اهڙي ڪنهن
”مذهبي“ تعريف جي اشد ضرورت هئي به ته ان کي
ماتحت قانون ۾ متعارف ڪرائي ان مامري کي ثانوي
بنيادن تي حل ڪري سگهجي پيو.

پر ملڪ جا سياستدان جيڪي آئين ۾ قانون جي سماج تي
پوندڙن اثرن ۾ نتيجن يا ڪنهن به اهڙي عمراني مامرن
ڪان ويڳاڻا هجڻ ڪري، اهڙيون وڏيون ترميمون به ڪرڻ
لاءِ تيار هوندا آهن. 1975ع ۾ ٽين ترميم صدر جي اختيارن
۾ اضافي ۽و، ملڪي شهرين ڪي نظربندي ڪان آئيني تحفظ
خلاف هئي.
ٽين ترميم ۾ صدر کي اهو اختيار ڏنو ويو هو ته. اهو
ريفرنڊم ڪرائي سگهي ته وزيراعظم پاڪستان کي عوام
جو اعتماد حاصل آهي يا نه.
چوٿين ترميم ۾ نظربند ماڻهن کي هاءِ ڪورٽ کان ضمانت
ڪرائڻ جي حق جو خاتمو هو.
پنجين ترميم هاءِ ڪورٽ جي جج جي ڪِجي سندس مرضي بنان
سپريم ڪورٽ ۾ مقرري لاءِ هئي ۾ اهڙي ڪنهن به مقرري
کي نه قبوليندڙ جج کي جبري رٽائر ڪرڻ هو.
انهن مٿين ترميمن جو دؤر آئين جي خالق
پارليامينٽ/ذوالفقار علي ڀٽو جو دؤر آهي. جن اهڙيون
ترميمون پاس ڪري هي روايت وجهي ڇڏي ته آئين ۾
اصول يا عوام جي مزاج ۽ي مفادن وٽان مستقل سياسي
۾ عسڪري مفادن جي ڀلائي لاءِ ان کي ٽوڙي مروڙي
سگهجي.
وقتي مفادن ۾ ملڪ ۾ محدود سياسي حڪمراني لاءِ آئين
سان هٿ چراند ان جي شڪل بگاڙڻ جو اهو عمل انتهائي
خطرناڪ هو. جنهن ضياءَ جي مارشلاءِ ۾ اٺين آئيني ترميم
کي جنم ڏنو.
جڏهن ته ساڳي وقت تي بلوچستان ۾ چونڊيل حڪومت
جو خاتمو. ۽ گورنر راڄ جو نفاذ ۾ نعپ تي پابندي. نعپ جي
سياسي اڳواڻن جي گرفتارين، نظربندي، بلوچستان ۾
فوجي ڪاهه، پختونخواهه جي حڪومت سان مرڪز ۾ پٺي
جو ٽڪراءُ.
بي طرف PNA جي تحريڪ، قادياني مخالف تحريڪ وغيره
وغيره آئيني ۾ جمهوري روايتن کي مضبوط ٿيڻ ئي نه ڏنو.
۾ اهڙيءَ طرح ملڪ ضياالحق جي مارشلا جي ور چڙهيو.

”1973ع جو آئين ۽ ان بعد لڳل مارشلائون؛“
”ضيا آمريت؛“



1973 جي آئين ٺهڻ بعد
ڪارو وار ضيا الح
5 جولاءِ 1977ع تي ج
صوبائي اسيمبليون ٽو
معطل ڪري باقي بچيل
تحت حڪومت سنڀالي
لفظن ۾ چيو ته ”افواج
ورتو آهي“ ۽ آئين جي
روڪ
ملڪ جا انتظامي معاما
انتظاميه جو سربراهه

صوبن جو انتظامي سربراهه صوبي جو مارشلا ايڊمنسٽريٽر هوندو.
وفاقي ۽ صوبائي ادارن جا سيڪريٽري پنهنجن ادارن جا سربراهه هوندا.

اِنهيءَ سان گڏ ٽن مهينن اندر شفاف اليڪشن جو واعدو ڪيو ويو.
20 سيپٽمبر 1977ع تي محترمه نصرت ڀٽو سپريم ڪورٽ آف پاڪستان ۾ هڪ آئيني درخواست داخل ڪئي جنهن ۾ هن مارشلا کي چيلينج ڪيو. 10 نومبر 1977ع تي سپريم ڪورٽ ان جو فيصلو ٻڌايو. چيف جسٽس يعقوب علي خان کي هٽائي جسٽس انوار الحق کي چيف جسٽس آف پاڪستان مقرر ڪيو ويو. جنهن جي سربراهي ۾ سپريم ڪورٽ پنهنجي انهيءَ فيصلي ۾ ”نظريه ضرورت“ “Doctrine of Necessity” تحت مارشلا کي جائز قرار ڏنو. ياد رهي ته 1954ع مولوي تميز الدين ڪيس جي سنڌ چيف ڪورٽ جي فيصلي جي خلاف فيڊرل ڪورٽ جي جسٽس منير گورنر جنرل جي غير قانوني غير آئيني قدمن کي تحفظ ڏيڻ لاءِ ”نظريه ضرورت“ کي پاڪستان جي سپريم ڪورٽ جي فيصلي ۾ منظور ڪري نظريه ضرورت

”Case law“ يا ”Presidents Rule“ طرح قانوني کي
Dosso“ جو درجو ڏنو هو. انهيءَ کان اڳ دوسو ڪيس
Case” ۾ جسٽس منير موقعي پرستي جي انتها ڪندي
آسٽرين قانوندان هينس ڪيلسن “Hans Kelson” جي
”General Theory of law and state“ قانوني نظرئي
کي استعمال ڪندي، اسڪندر مرزا ۽ ايوب خان جي
مارشلاءِ کي جائز قرار ڏنو هو.

ان فيصلي ۾ عدالت لکيو ته هڪ ڪامياب فوجي انقلاب
بذات خود هڪ نئون قانوني نظام هوندو آهيۓ جج ۽
عدالتون هاڻي نئين قانون جون پابند آهن نه ڪي پراڻي
جون، تنهنڪري عدالتون اهڙي ڪنهن به درخواست جي
ٻڌڻي نه ڪنديون يا اهڙو ڪو به فيصلو نه ڏينديون جيڪو
منسوخ ٿيل آئين تحت هجي اهڙي طرح هڪ قانوندان جو
ڏنل نظريو اسان وٽ سپريم ڪورٽ جي مهرباني سان
قانوني ٻوليءَ ۾ “Stare Descision” يا اهو ”نظير“ بڻجي
پيو جنهن کي سپريم ڪورٽ طرفان تحفظ حاصل ٿيو ۽
آئينده اهڙي ڪنهن به يا ملندڙ جلندڙ معاملي ۾ ”مثال“
طور پيش ڪري سگهجي پيو.
-
هن نظير کي قانوني شڪل ڪنهن به پارليامينٽ نه ڏني
هئي.
نصرت ڀٽو ڪيس ۾ چيف جسٽس انوارالحق ساڳي طريقي
سان نظريه ضرورت “Doctriwe Doctrine of
Necessity” تحت افواج پاڪستان جي ان غير آئيني قدم
کي جائز قرار ڏنو ۽ اڳي کان به وڌيڪ قدم اڳتي وڌندي چيف
مارشلا ايڊمنسٽريٽر ضياالحق کي مارشلا آرڊرز، ريگوليشنز
جاري ڪرڻ ۽ آئين ۾ ترميم ڪرڻ جا شخصي اختيار پڻ
ڏئي ڇڏيا.
تنهن تي چيف مارشلا ايڊمنسٽريٽر جنرل ضيا الحق پاڻ
آئين ۾ ترميمون ڪيون، جنهن ۾ ججن لاءِ نئون حلف نامو
جنهن ۾ آئين سان وفاداري جو جملو ڪٽيل هو ۽ ججن کي

مارشلا جي حڪمن ۾ عملن تي ڪنهن به نظرثاني جو
اختيار نه هو.
MRD جي انتهائي وڏي سياسي تحريڪ بعد ضيا الحق
مجبور ٿيندي فيبوري 1985ع ۾ غير جماعتي اليڪشن
ڪرائي مارچ ۾ آئين جي بحالي جو آرڊر پاس ڪيو.
اڃان غير جماعتي بنيادن تي چونڊيل ميمبرن حلف ئي نه
کنيو هو ته آئين جو چهرو مسخ ڪرڻ لاءِ اٺين ترميم جو بل
پيش ڪيو ويو.
17آڪٽوبر 1985ع تي اٺين ترميم منظور ڪئي وئي. هي
اهڙي ترميم هئي / آهي جنهن آئين ۾ انتهائي تباهه ڪن
تبديليون ڪيون. جنهن ۾ صدر پاڪستان جي اختيارن ۾
انتهائي گهڻو اضافو ڪيو ويو. ۾ ان جي چونڊ جي
طريقيڪار ۾ به تبديلي آندي وئي. ان حد تائين جو ان تي
ڪي 58 (2)B تحت اهو اختيار ڏنو ويو ته هو ڪنهن به وقت
پنهنجي صوابديد تي ملڪ جي چونڊيل اسيمبلين کي ڊاهي
سگهيو ٿي.
ان هڪڙي ئي شق کي ڏسجي ته ان تحت ملڪ جي سڀ
کان اهم ۾ چونڊيل سياسي ادارن تي راتاها هنيا ويا يا وري
شديد دٻاءُ پيدا ڪيو ويو ۾ عوامي مينڊيٽ جو ڪوبه احترام
نه ڪيو ويو هن اختيار تحت هڪ دفعو محمد خان جوڻيجو،
به دفعا محترمه بينظير ڀٽو ۾ هڪ دفعو نواز شريف جي
حڪومت کي گهر پيڙو ڪيو ويو. ان تي ئي اٺين ترميم تحت
1977ع کان وٺي 1985 تائين چيف مارشلا ايڊمنسٽريٽر
جي سڀني قدمن، حڪمن کي آئيني تحفظ ڏنو ويو. ۾ انهن
کي ڪنهن به عدالتي نظرثاني کان مٿانهون قرار ڏنو ويو.
ضيا الحق جي موت بعد آيل جمهوري ۾ سياسي حڪومتون
اِهو ست ئي نه ساري سگهيون ته .اٺين ترميم“ سبب آئين
جي بگڙيل شڪل کي سڌاري سگهن.
1988ع جي اليڪشن بعد 58(2)B جي آئيني شق ڪنهن
به سول حڪومت ۾ چونڊيل اسيمبليءَ جي ڪنڌ تي
لڙڪندڙ تلوار رهي. اها ترميم ملڪ ۾ اڇي ڪاري جي
مالڪن کي ايتري ته پياري رهي آهي. جو جڏهن
سياستدانن ان عذاب مان جان ڇڏائڻ لاءِ سال 1997ع ۾

آئين ۾ تيرهين آئيني ترميم پاس ڪري 58(2)B تحت صدر
جي اسيمبلين کي ڊاهڻ جي اختيار کي منسوخ ڪيو ۽ ان
بعد وري 14 آئيني ترميم ڪئي وئي. جنهن تحت اسيمبليءَ
ميمبرن جي فلور ڪراسنگ يا وفادارين تبديل ڪرڻ تي
پابندي وڌي وئي ته انهن پنهي آئيني ترميمن خلاف ملڪ ۾
پيونچال اچي ويو. ملڪي اسٽبلشمنٽ جي چاڙتي ڏڍوڪيو
چيف جسٽس سجاد علي شاهه 24 آڪٽوبر تي چوڏهين
آئيني ترميم خلاف داخل ڪيل درخواست تي بنان ڪنهن ڌر
کي ٻڌڻ جي 14 ترميم کي منسوخ ڪري ڇڏيو.
ٻي ڏينهن يعني 31 آڪٽوبر 1997ع تي 13 ترميم کي به
چيلينج ڪيو ويو.
2 ڊسمبر 1997ع تي هڪ ئي وقت سپريم ڪورٽ ۾ ٻه
عدالتون لڳيون. ڪورٽ نمبر 1 ۾ جسٽس سجاد علي
شاهه جي سربراهي ۾ جڙيل ٽي رڪني بينچ 13 هين
ترميم کي رد ڪيو جڏهن ته ساڳي ئي ڏينهن تي ڪورٽ
نمبر 2 ۾ جسٽس سعيد الزمان صديقي جي سربراهي ۾
جڙيل ڏهه رڪني بينچ ”ججز ڪيس 1996“ جي روشني ۾
چيف جسٽس سيد سجاد علي شاهه کي ڪم کان روڪي
ڇڏيو ۽ ان جي 13 آئيني ترميم خلاف ڏنل فيصلي کي به
معطل ڪري ڇڏيو.
اهڙي طرح عدليه جي ايماندار ججن پنهنجي صفن ۾ بغاوت
ڪندي ڏڍوڪي چيف جسٽس سجاد شاهه جي
اسٽبلشمينٽ سان ساز باز ۾انهن جي دلاليءَ خلاف قابل
تحسين ڪم ڪيو. اهڙي طرح تيرهين ترميم بحال ٿي وئي
جنهن تحت 58(2)B جو خاتمو ٿي ويو.
عجيب اتفاق آهي ته 13 ۽ 14 ترميم پاس ڪرائيندڙ ساڳي
اسيمبليءَ آئين ۾ پندرهين ترميم پاس ڪرائڻ لاءِ ڀڄ ڊڪ
شروع ڪئي ۽ 1998ع ۾ نواز شريف آئين ۾ 15 ترميم جو
مسودو تيار ڪرايو جنهن تحت قرآن ۽ سنت کي سپريم لا
قرار ڏيارُڻ هو. هي آئيني ترميم قومي اسيمبليءَ مان پاس
ٿي چڪي هئي ۽ سينٽ ۾ بحث هيٺ هئي. ته 12 آڪٽوبر
1999ع تي جنرل پرويز مشرف قومي اسيمبليءَ ۽ سينٽ

پنهي کي ٽوڙي ڇڏيو. اهڙي طرح هي پندرهين آئيني ترميم جو بل غير مؤثر ٿي ويو.

"مشرف آمريت"

ضياءُ جي مارشل لا بعد 1973ع جي آئين تي پيو وڏو وار مشرف جو ي آمريت هُئي. کود تاهيو هو. هن فوجي ڪاهه تحت مشرف پنهنجي پهرئين خطاب ۾ چيو ته "عزيز هم وطنو...... هشيارٻند فوج آخري حل طور ملڪ جو انتظام سنڀالي ورتو آهي ته جيئن ملڪ کي وڏيک غير يقيني کان بچايو وڃي" 14 آڪٽوبر 1999" ملڪ ۾ باضابطه هنگامي حالتن جو اعلان ڪيو ويو. آئين کي معطل ڪيو ويو. مشرف ملڪ جو چيف ايگزڪيٽو بڻيو.

قومي ۽ صوبائي اسيمبليون معطل ڪيون ويون پي سي او جاري ڪندي اهو حڪم نافذ ڪيو ويو ته چيف جسٽس ايگزيڪيوٽو جي عملن کي ڪنهن به ڪورٽ ۾ چيلينج نه ڪيو ويندو مشرف جي ان ايمرجنسي ۽ غير آئيني قدم خلاف قومي اسيمبليءَ جي ميمبر سيد ظفر علي شاهه سپريم ڪورٽ ۾ آئين جي (3) 184 آرٽيڪل تحت هڪ پٽيشن داخل ڪئي.



مشرف سرڪار کي ڊپ هو ته شايد سپريم ڪورٽ ان خلاف فيصلو ڏئي تڏهن پيو "PCO" جنوري 2000 ۾ جاري ڪيو. جنهن تحت سپريم ڪورٽ جي ججن کان نئون حلف وٺڻ جو آرڊر جاري ٿيو. نئون حلف ان ڪري جيئن اهي آئين جي پاسداري جي حلف جا پابند نه رهن، حلف نه وٺندڙ ججن کي جبري رٽائر ڪيو ويو.

جنهن تحت سپريم ڪورٽ جا هيٺيان ڇهه معزز جج نئون حلف نه وٺڻ جي ڪري جبري رٽائر ٿي ويا.
چيف جسٽس سيد الزمان صديق (2) جسٽس خليل الرحمان، (3) ناصر اسلم زاهد (4) جسٽس مامون قاضي (5)جسٽس وجيهه الدين احمد (6) جسٽس ڪمال منصور
12 مئي 2000ع تي سپريم ڪورٽ جي 12 ججن چيف جسٽس ارشاد حسن خان جي سربراهي ۾ ان پٽيشن جو فيصلو ٻڌايو.
ان فيصلي ۾ مشرف سرڪار جي ٻڌايل ”واقعاتي حقيقتن/افسانن“ کي مڃيو ويو ۾ ان تحت بيگم نصرت ڀٽو ڪيس ”1977“ ۾ طئه ڪيل ”نظير“ Precedents تحت ”نظريه ضرورت“ کي قبول ڪندي، ملڪ جي سڀ کان اهم دستاويز آئين پاڪستان بجاءِ مختلف حالتن ۾ واقعن جي گهڙيل ڪهاڻين کي قبول ڪندي، نه صرف ڀٽو ڪيس 1977ع ۾ طئه ڪيل قانوني نقطي.
”Salus Populi Suprma lex“
”The walfare of people is the supreme law
کي ملڪ مٿان لاڳو ڪندي، مشرف سرڪار کي جائز قرار ڏنو ويو. ۾ ان کي اڳيان ٽن سالن جي مدي تائين ملڪ تي حڪمراني ڪرڻ جو اختيار ڏنو ويو. ۾ جنرل مشرف فرد واحد کي آئين ۾ ترميم ڪرڻ جو اختيار ڏنو ويو. (جيڪو مشرف گهريو به نه هو، بس اها هڪڙي هدايت ڪئي وئي ته ٽن سالن اندر مشرف ملڪ ۾ شفاف چونڊون ڪرائيندو.)
يعني پاڪستان جي اعليٰ عدالت پنهنجي پراڻي روايت ”کُتي حلال ڪرڻ“ تي قائم رهي.
سپريم ڪورٽ جي ڏنل يا جائز ڪري ڏنل اختيارن تحت مشرف 20 جون 2001ع ۾ پاڻمرادو صدر پاڪستان بڻيو ان بعد 30 اپريل 2002ع تي ريفرينڊم ڪرائي پنهنجي صدارتي عهدي ۾ 5 سالن جو اضافو ڪيائين 21 آگسٽ 2002 تي LFO جاري ڪيائين جنهن تحت ملڪ ۾ چونڊون ٿيون ۾ ق ليگ جي حڪومت ٺهي. متحده مجلس عمل جي مهرباني سان 17 هين آئيني ترميم پاس ڪرايائين جنهن

تحت صدر کي اسيمبليون ٽوڙڻ جو اختيار حاصل ٿيو نيشنل سيڪيورٽي ڪائونسل جي قيام ذريعي افواج پاڪستان کي آئيني ڪردار ڏنو ويو. جڏهن ته LFO” 2002“ کي آئيني تحفظ ڏنو ويو. اهڙي طرح ملڪ آئيني طور تي ئي مشرف آمريت اسٽبلشمينٽ جي چنبي اچي ويو.

پارليامينٽ سياستدان ڪنهن به وڏي مزاحمت بجاءِ مشرف آمريت سان ٺهڪاؤ هلڻ لڳا.

مشرف آمريت سان وڏو ٽڪراءُ 2006-2007 سپريم ڪورٽ جي ڪجهه عوامي مفادن تحت ڏنل فيصلن تان شروع ٿيو. اهو ٽڪراءُ بنيادي طرح غير سياسي رياست جي سول ملٽري ادارن جو ٽڪراءُ هو. جنهن عدليه پنهنجي آزاد قيام يا اسٽبلشمينٽ جي دٻاءُ کان ٻاهر اچڻ لاءِ عوامي بنيادن تي بيهڻ جي ڪوشش ڪئي.

عدليه جي اهڙي طرح رياست جي معامرن عدالتي سرگرمي-طاقت جي هڪ محور بڻجڻ جو عمل ملڪ مٿان حڪمران طاقت جي ٽنپ رياستي انتظاميه يا بدقسمتي سان ان وقت جي حڪمران ٽڙ (فوج+ايجنسيون+بيوروڪريسي) سان ٽڪراءُ تي بيٺي. عدليه جي سياست کان ڌار هڪ آئيني، قانوني اداري جي حيثيت هوندي به ان کي پنهنجي بحالي لاءِ غير قانوني طريقن، ڌرڻن، احتجاجن، هڙتالن، لانگ مارچن جو سهارو وٺڻو پيو. ملڪ جي وڏين سياسين پارٽين جو مشرف آمريت سان ٽڪراءُ هن تحريڪ کي ”مشرف هٽايو“ تحريڪ تائين وٺي آيو.

ملڪ جي سول سوسائٽي، سياستدانن، ترقي پسندن، قومپرستن مذهبي پارٽيون هن تحريڪ گرفتارين، تشدد، 12 مئي 9 اپريل جي شهادتن رت جو ريج تي ان تحريڪ کي ڪاميابي ڏانهن وٺي ويون. عدليه بحالي بعد مشرف آمريت جي طرفان 3 نومبر 2007 تي لڳايل ايمرجنسي خلاف داخل ڪيل پٽيشن تي 30 سيپٽمبر 2007ع تي سپريم ڪورٽ جي 14 ججن تي مشتمل لارجر بينچ چيف جسٽس افتخار محمد چوڌري جي سربراهي

هڪ تاريخ ساز فيصلو ڏنو جنهن ۾ اِهو واضح لفظن ۾ ٻڌايو ويو ته چيف آف آرمي اسٽاف کي ڪوبه اختيار حاصل نه آهي ته هو ملڪ ۾ ايمرجنسي لاڳو ڪري.

”3 نومبر 2007ع تي مڙهيل ايمرجنسي غير آئيني ۽ غير قانوني هئي. ٻوگر ڪنهن به صورت ۾ چيف جسٽس نه هو نه ئي ان جا فيصلا ڪنهن به طرح جائز هئا. ججن لاءِ 1973ع جي آئين تحت تي حلف کڻڻ ۽ ان جي پاسداري لازمي آهي. 1973ع جي آئين خلاف ڪنهن به قسم جي سازش، منسوخي، يا ڪنهن ٻئي قانوني ڍانچي جي ڪابه حيثيت نه آهي.“

مٿئين فيصلي جي روشني ۾ پارليامينٽ لاءِ اهو انتهائي آسان هو ته هو آئين جي آرٽيڪل 6 تحت مشرف کي ملڪ جو سنگين غدار قرار ڏئي ڇڏي.

پر پارليامينٽ ڪنهن به اهڙي جهيڙي وارڻ کان پنهنجي نااهلي ثابت ڪري ڇڏي. اسامه بن لادن جي پاڪستان ۾ مارجڻ وقت ملڪي اسٽبلشمينٽ شديد مالي دٻاءُ ۾ هئي پر پارليامينٽ پنهنجي هر طرح جي نااهلي کي ثابت ڪيو. آئين جي غداري خلاف فيصلو هجڻ باوجود پارليامينٽ عدالتي حل جو رستو اختيار ڪيو. جيڪو ڏينهون ڏينهن مشڪوڪ بڻجندو پيو وڃي. اهو اسان جهڙن سماجن جو انتهائي اهم مسئلو آهي ته تئين دنيا جوڙي پڇ لٽڪاءُ بورجوازي پنهنجي ملڪن ۾ سول بورزوازي جي جمهوريت ۾ آئين تحت حڪمراني قائم ڪرڻ کان به نااهل آهن.

نواز شريف جي ٻڙي ميندنت واري حڪومت پنهنجي انتهائي خراب ڪارڪردگي ۾ نااهلي سبب گوڏا کوڙي چڪي آهي يقين ئي نه ٿو اچي ته ڪجهه مهينا اڳ پارليامينٽ ۾ موجود سياستدان جڏهن ”ڊرٽا پروگرام“ جي خلاف ۾ ڪنهن امڪاني خطري کي منهن ڏيڻ لاءِ متفق هئا اهي ئي اهڙي ترميم پاس ڪري ويا. ۾ فوج کي آئين جي 245 شق تحت ڏنل اختيارن، اوسر ڪندي عدليه جو روپ به ڌاري ورتو آهي. تڏهن ان مامري کي اوسر ڪرڻ ۾ ڪهڙي دير لڳندي ته ”سول قانون جي اصولن تحت قانوني سوالن“ “Questions of law” ۾ واقعاتي / حقيقي

سوالن ”Questions of Fact“ تحت اهو طئه ٿيڻ لڳي ته 1973ع جو آئين نئين واقعاتي حقيقي سوالن Questions of Fact کي جوابي نه ٿو سگهي يا جيڪي قانوني سوال ”Questions of law“ آئين ڏنل آهن، اهي واقعاتي طور تي اپريل حالتن واقعن ملڪي ضرورتن کي جوابڻ لاءِ ناڪافي آهن تنهنڪري ملڪ جي .عظيم مفادن تحت ملڪ جون اهي ڏريون جيڪي “ Defecto” ملڪ جون مالڪ آهن انهن کي هاڻ “De Jure” ملڪ جو مالڪ بڻائجي تڏهن پارليامينٽ جو جمهوري راڳ بلڪل بند ٿي ويندو.

ان جو هڪ سبب اهو به آهي ته هڪ وڏي عرصي بعد عدليه جيو 30 سيپٽمبر 2009ع جي فيصلي تحت ”نظريه ضرورت“ کي رد ڪرڻ بعد پارليامينٽ سياستدانن 18 هين ترميم متفقه پاس ڪري ملڪ ڪنهن قدر اهو ماحول جوڙيو هو ته شايد هاڻ پاڪستان ڪنهن به آمريت کي رستو نه ملي پر ملڪ جي پارليماينٽ 21 ترميم متفقه طور تي پاس ڪري عدليه جي نظريه ضرورت واري ذميواري به پاڻ ڪٽي ورتي آهي.

باوجود ان جي ته وڪيلن جي بار ڪائونسلز متفقه طور تي ملڪي سطح تي 21 هين ترميم خلاف ڪارو ڏينهن ملهايو آهي. ان خلاف تحريڪ جو اعلان ڪيو آهي پر ملڪ جي وڏين سياسي پارٽين پارليامينٽ اندر پارليامينٽ کان ٻاهر ڪنهن به اهڙي آئيني تحريڪ جي پرجهلو ٿيڻ جو اظهار نه ڪيو آهي. تڏهن بار عدليه کان اها توقع رکڻ ته اها اڪيلي سر اهو ”ڪاٺ ڪلهي تي“ کڻي سگهندي ملڪي آئيني / قانوني بحران جمهوريت آئين جو ساٿ ڏيندي پارليامينٽ کي ڪنهن به اهڙي غير آئيني عمل کان روڪيندي ته اها خواهش ته ٿي سگهي ٿي پر حقيقت نه! اسٽبلشمنٽ جي بهاني ضرورت جواز کي ”سياسي مفاهمت“ ملڪ رستو ڏيڻ لاءِ تيار ٿي وئي آهي.

تڏهن يقين رکو ته ملڪ آئين، جمهوريت، انسان دوستي، قومي حق ٻين مامرن بجاءِ ملڪي اسٽبلشمنٽ طرفان طئه ڪيل پاليسي ڪنهن به ريت جنگ سيڪيورٽي رسڪ

ڪان پئي طرف نه ويندي ملڪ اندر لڳل باهه ان باهه
جا الاءُ پاڙيسرين جي گهرن به ويندا رهندا. بغير ان باهه
 جنگ جي واڌاري جي ڪابه بهتر پاليسي نه ٿي سگهندي.
تڏهن ئي ته گزيٽ آف پاڪستان شائع ٿيل ايڪهين ترميم
جو مهاڳ پروٽيڪشن آف پاڪستان ايڪٽ 2014 جو
مهاڳ بلڪل ساڳين لفظن اهو لکي ٿو ته ”هن آئيني
ترميم ايڪٽ جي ضرورت فقط پاڪستان جي خلاف
بغاوت جنگ کان بچاءَ لاءِ آهي.“

هاڻ اها ”بغاوت جنگ“ پروٽيڪشن آف پاڪستان
ايڪهين ترميم پاس ٿيڻ بعد ”ڏوهن ڏوهارين“ خلاف
پاڪستان جي سرحدن بجاءِ شهرن ڳوٺن محلن ڳلين
وڙهي ويندي.

تنهنڪري عالمي قوتون پارليامينٽ جهڙي غير اهم بڻجي
ويل اداري بجاءِ طاقت جي اصل مرڪز سان ڳالهائڻ
معاملا طئه ڪرڻ پسند ڪن ٿيون.

اسان پنهجي مضمون جي شروعات سپريم ڪورٽ
بحث لاءِ پيش ڪيل قانوني / آئيني سوال ڪان ڪئي هئي
ته ڇاآيا پارليامينٽ آئين جو بنيادي ڍانچو تباهه ڪندڙ ڪا
آئيني ترميم ڪري سگهي ٿي؟

پر پوءِ هن مضمون کي اسان سوال تي سڌو تبصرو ڪرڻ
بجاءِ پاڪستان جي آئين انهن ترميمن جي جائزي
ساڻس لاڳاپيل سياسي سوالن طرف هليا آياسين جيئن
ٿوس مامرن ڪان واقف ٿي سگهون.

حقيقتن ان سوال جو جواب سپريم ڪورٽ آف پاڪستان
کي ڏيڻو آهي. تنهنڪري پاڻ ان تي سڌو ڳالهائڻ بجاءِ اهو
فرض ڪيون ته جيڪڏهن سپريم ڪورٽ آف پاڪستان ان
سوال جو جواب اگر مگر قانوني پيچيدگين سان ”صاف
ها “ ڏنو يا نهڪر ڪندي کي ضرورت، جواز جا رستا
کي شرطون. هدايتون، ڏيندي اهو پڌائي ته آئين ڪنهن
اهڙي ”Question of Fact“ جو جواب موجود نه آهي
ساڳي وقت پارليامينٽ کي ڪنهن به اهڙي ”Question of
Fact“ تي قانون سازي لاءِ ”سول قانون بجاءِ ڪي فوجي
قانونن جي ضرورت آهي ته پوءِ شايد ملڪي مامرا ڪنهن

”نئين طرف هلڻ شروع ڪن. چو ته ڪمانڊو سياستدان“ ملڪ ۾ 58(2)B کي به شدت سان ياد ڪري ٿو. ۽ ڪجهه ڌريون ته ٽي وي چينلز تي اهو به چون ٿيون ته ملڪ ۾ نئين آئين ساز اسيمبليءَ جي ضرورت آهي. جيڪا ملڪ کي ”نئون آئين“ ڏئي يا وري اهي ڌريون پارليامينٽ تي دٻاءُ پيدا ڪندي سياستدانن کان جمهوري اصولن بجاءِ ”ضرورت ۽ جواز“ جي بنياد تي لڳاتار ترميمون ڪريهرين مئي۽ اڄ جي پورهيت تحريڪ

ڪبير



پهرين مئي شڪاگو جي شهيد پورهيتن جو ڏينهن آهي. شڪاگو جي پورهيتن کي شهيد ٿئي سوا صدي کان مٿي جو عرصو گذري چڪو آهي پر پهرين مئي تي اڄ به پوري دنيااندر پورهيت رنگ، نسل،زبان، علائقي ۽ مذهب کان مٿيرا ٿي ڪين پيٽا پيش ڪندا آهن. انهي پوري سوا صدي جي عرصي ۾به مهاڀاري جنگيون ٿي چڪيون آهن جن ۾ ڪروڙين ماڻهو فاشزم خلاف وڙهندي شهيد ٿيا آهن. انهيءَ ڪانسواءِانهيءَپوري عرصي ۾ شڪاگو جي پيٽ ۾ ڪيئي ڀيرا وڏيڪ ظلم جا ڪيئي داستان رقم ٿيل آهن. پر سوال تو پيدا ٿئي ته پهرين مئي تي چو پوري دنيا اندرمظلومن جي هڪ وڏي اڪثريت روڊن تي هوندي آهي؟ جواب آهي ته 1886ع ڌاري جن مطالبن ۽ مقصدن کي اڳيان رکي شڪاگو جي پورهيتن پنهنجي جان جي قرباني ڏني هئي اُهي عالمگير هيا. ٻيو ته شڪاگو جي پورهيتن جي قرباني جنهن تضاد کي اظهاريو ٿي تنهن کي مارڪس سماج جو بنيادي تضاد

قرار ڏينـدي ڪيس طبقـاتي تـاريخ جو انجڻ سـڏيو. اهـڙي ريت پهـرين مـئي صــرف پــورهيتن جوعــالمي ڏينهن نه پريــورهيت مــزاحمت جوعــالمي ڏينهن آهي. اُهو ئي ســبب آهي ته ســندن جدوجهد ۽ قربــاني، پــوري ويهين صـــدي ســميت اڄ ســوڏو مزاحمــتي تحــريڪ کي اُتســاهي ٿي ۽ تيســيتائين اُتســاهيندي رهندي، جيسيتائين طبقاتي تاريخ جو ڦيرو جاري رهندو. توڙي جو ســرمائيداري پنهنجي تين ۽ آخــري ســامراجي ڏاڪي کي طـول ڏيڻ ۾ ڪامياب ته وئي آهي پر پنهنجي جوهر کي تبديل ڪــرڻ يا ڪنهن بي نـئين ڏاکي کي جٽڻ کـان قاصر آهي. نـتيجو اهو آهي ته تاريخ جي ڪنهن بي دور ۾ طبقاتي استحصال، ڦـرلٽ ۽ جـبر شـايد ئي ايـڏو واضح ۽ چٽو رهيو هجي جيـترو اسـانکي اڄ نظر اچي ٿو.سرمائيداريءَ جي بي رحم قـانونن، طبقـاتي جـبر مٿـان تاريخ جا سمورا مذهبي، ثقافتي،نسلي ۽ علائقـائي ڍڪَ لاهي ڦٽا ڪري اڇليا آهن. شايد ئي هن ڌرتي تي ڪـي اهـڙا ملڪ يا علائقا هجن جتي ماڻهن جي معاشي رشتن سندن بين سمورن سماجي لاڳاپن (خانـداني، علائقـائي، مـذهبي وغـيره وغـيره) کـان ظـاهر ظهور گوءِ نه ڪتي هجي. سـنڌيءَ ۾ اڳ چيو وينـدو هيو ته پـه پـاءُ ٽيون ليکو پر هاڻ پاڻيي الائجي کهڙي ڪنڊ کان وئي موڪلائي ۽ صرف ليکو ئي بچو آهي جيڪو اسان سين جي قسمت پيو لکي. نه صرف ايترو پر هاڻي ته سرد جنگ جي خـاتمي کـانپوءِ انسـان دوست سرمائيداري ۽ سوشل ويلفيئر رياست وارا دراما به ختم ٿي چڪا آهن. سـرمائي جي ڏائڻ کي هـاڻي ڪنهن ميڪ اپ جي ضرورت ڪونهي ۽ نه ئي ڪو ميڪ اپ هـاڻ سـندس بدصـورتي کي ڍڪي سگهي ٿو.. جمهـوريت، انسـانيت ۽ آزاديءَ جي تحفظ بابت پنهنجي سموري لفـاظي ۽ سـموري ڪـارپوريٽ ميـڊيا جي چوويهن ڪلاڪن واري ڪوڙ بـاوجود سـامراج نه صـرف وچ اوير پر دنيا ۾ ڪٿي به پنهنجي مداخلت جي اصل سبن کي لڪـائڻ ۾ ناڪام ئي وڃي پيو. پاڪستان ۾ ئي ڏسي وٺو ته ڪــڏهن اسـلام ته ڪـڏهن جمهـوريت جي سـموري پروپيگنـڊا بـاوجود ملڪ جا بورجوازي حڪمران (سـويلين گهٽا ۽ عسـڪري گهٽ) شـايد ئي ايترا ننگا، بچـڙا ڪـڏهن ظـاهر ٿيا هجن. اهوسـيڪجهه هن نظـام جي بدلاءُ لاءِ ضروري آهي پرڪـافي ڪـونهي، چاڪـاڻ ته اسـان ڏسي رهيا آهيـون ته مـٿي جاڻايل سـمورين ڳـالهين جي بـاوجود

هيءَ طبقاتي نظام نه صرف موجود آهي پرينهنجي مستقبل جي گورکن (سياسي طور تي منظم پورهيت طبقي) کان سگهارو بڻيو آهي. جيڪڏهن سندس گورکن مستقبل ، زندگي،امن، هموار ترقي تعمير جو اهڃاڻ آهي ته هي نظام موت، جنگ، تباهي تخريب جي خاصيتن سميت حال تي حاوي نظر پيو اچي. هڪ پاسي پوري دنيا جو پورهيت عوام آهي بي پاسي نيو لبرل معيشت جا به اهم هٿيار، گهڻ قومي ڪمپنيون عالمي مالياتي ادارا آهن. هن گلوبل سرمائيداراڻي دور سرمايو جنهن تيزي سان پوري انسانذات کي بن واضح ڪيمپن (هوند اڻهوند وارا) ورهائيندو پيو وڃي انهيءَ جو تاريخ اڳ مثال ملڻ مشڪل آهي. دنيا جي ڪُل ست ارب آبادي منجهان ٽي ارب کان مٿي جي آبادي غربت جي ليڪ کان هيٺ رهڻ تي مجبور آهي. اهڙي ريت صفون ته سڌيون مخالف ٽي بيٺيون آهن پر سوچڻ جي ڳالهه اها آهي ته ويڙهه سڌي، مخالف فيصله ڪُن چونه بڻي ٿئي.؟بين لفظن ته هڪ حقيقي متبادل نظام واري سياست عالمي سطح تي نين نين صورتن ظاهر ته ٿي رهي آهي (جنهنکي سمجهڻ جون ڪوششون به ابتدائي سطح تي آهن) پر سچ اهو آهي ته انهيءَ جو ڪو واضح گڏيل اظهار اڃا تائين ممڪن ناهي ٿي سگهيو. انهيءَ سجي صورتحال اسان مارڪسوادين لاءِ نوان علمي عملي سوال پيدا ڪيا آهن. جنهنجي تفصيل ته هن مضمون اندر نه ٿو وڃي سگهجي پر انهن جي نشاندهي ڪرڻ ضروري آهي ته جيئن ان ڪانپوءِ اسان پنهنجي سماج اندر پورهيت تحريڪ جي صورتحال جو ٺوس جائزو وٺي سگهون.

1. ويهين صدي جي صنعتي دورجي پورهيت انقلابن جي گهٽائي جوينهنجي ابتڙن تبديل ٿيڻ.
2. سرمائيداري نظام منجهه آيل تبديليون (جن کي آءُ ذاتي طور تي ڪوڙ سارن ماڻهن جي ابتڙ جوهري نه ٿو سمجهان انهن کي لينن جي ڏنل ٿيسز "سامراجيت؛ سرمائيداريءَ جي آخري منزل" جي تسلسل طور ئي ڏسان ٿو)
3. پورهيت طبقي جي گهٽائي جو غير رسمائجڻ ((Informalisation انجا سندس سياست تي اثر

4. سول سوسائٽي ۾ پورهيت سوال جو اين جي اوآئيزيشن
5. اسان جهڙن سماجن اندر مارڪسوادي سياست جي اوسر جا عملي سوال وغيره.

هي ڪجهه اُهي سوال آهن جن کي اڄ جي پورهيت تحريڪ ٻاءِ پاس يا درگذر نه ٿي ڪري سگهي. خود اسانجي سماج اندر پورهيت سياست ۾ پورهيتن جي صورتحال جو ڳوڙهو جائزو به ٻڌائيندو ته جُز ۾ به انهن سوالن ڏانهن اشارا موجود آهن جيڪي ڪُل جي سمجهه لاءِ ضروري آهن ۽ جن ڏانهن پاڻ نشاندهي ڪري چڪا آهيون.

پورهيتن جي صورتحال:

اهو سچ آهي ته اسان وٽ پورهيتن جي صورتحال تسلي بخش ڪونهي. پاڪستان ۾ سنڌ ۾ گهڻو تڻو پورهيت غير رسمي شعبن ۾ ڪم ڪندو آهي، جنهن کي ڪي به آئيني ۽ قانوني حق حاصل ناهن. ٻهراڙي اندر زمين تي ٻارن ٻچين ڪم ڪندڙ ڪيت مزدور، پاڻ هرتو ڪم ڪندڙ مزدور (موچي، ملاح، ريڙهين وارا، چنگچي رڪشن وارا) ننڍين صنعتن، پيٽرول پمپن ۾ سپر اسٽورن جا ملازم، گهريلو ڪم ڪندڙ عورتون ۽ ٻار، ٻنا مزدور، تعميراتي مزدور، ڊرائيور وغيره سميت سمورا ڪانٽريڪٽي پورهيت غير رسمي شعبي سان سلهاڙيل آهن. مجموعي طور تي ڏسجي پورهيتن جي گهڻائي هن شعبي سان تعلق رکي ٿي پر اها منظم ڪونهي. نتيجو اهو آهي ته اهي پورهيت ٺيڪيداري نظام جي چڪيءَ ۾ ڏينهن رات پيسبا رهن ٿا ۽ انتهائي گهٽ اُجرت تي غير انساني حالتن ۾ ڪم ڪرڻ تي مجبور رهن ٿا. سندن حياتي ۾ پورهيي جي سگهه آزاد نه پر قرض عيوض گروي هوندي آهي. انگ اکر ٻڌائين ٿا ته پنين ڪافي عرصي کان هن شعبي منجهه تمام گهڻو اضافو ڏسڻ ۾ آيو آهي. اُن جي ابتڙ رسمي شعبو سُڪڙجي رهيو آهي. رسمي شعبي جو مزدور منظم ته آهي پر گهڻائي ۾ ڪونهي. تنهن هوندي به پورهيتن جي انهيءَ منظم اقليت منجهان ئي اها اميد رکي ويندي آهي ته اهو طبقاتي شعور کي حاصل ڪندي، سمورن شعبن جي مزدورن ۾ هارين جي اڳواٽي ڪندو پر سچ اهو آهي ته ڪابي ڌر جي سياست جي ڪمزوريءَ ۾ پورهيتن ۾ ڪم ڪندڙ اين جي اوز

طرفـــان داخل ڪيل پيسي ســـيب ٽريڊ يـــونين منجهه مـــوقعي پرستيءَ جا اُهي بچ وڏي وڻ ٿيا آهن، جن جا بنيـاد ذوالفقـار علي ڀٽي رکيا هئـا. اهـڙي ريت صـورتحال اها آهي ته سياسي ته پـري جي ڳالهه پر پـورهيت تحــريڪ پنهنجي انهن معاشي مفــادن جي تحفظ ۾ به ڏاڪي به ڏاڪي ناڪــام پـئي تـئي جيڪي ماضي جي شاندار جدوجهد جو نتيجو هيا. غير رسمي شعبي انـدر ٺيڪيـداري نظـــام جي پکڙ ۾ رســـمي شـــعبي جي نجڪـــاريءَ وارو عمل اسـانجي سـامهون جـاري ۾ سـاري آهي. ٻيا مـامرا ته پـري جي ڳالهه پر بلديه فيڪٽري ۾ ساڙي ماريل 259 پــورهيتن واري ظلم خلاف به اسانکي پـورهيتن جا ڪي منظم گـڏيل مظـاهرا نظر نه آيــا. ڪجهه حقيقي ٽريڊ يــونين ۾ پــورهيت ســوال تي سياست ڪندڙ ڌرين جي ايڪڙ ٻيڪڙ مظـاهرن کي چـڏي ڪـري، اُهي اين جي اوز ئي هيون جن پورهيتن جي رنگ جي آڙ ۾ انهيءَ اشو کي ايـاريو. ٻيو مـڙئي خـير. حقيقت ۾ پاڪسـتان ۾ سـنڌ ۾ پـورهيت تحـريڪ جو عـروج به ڪـابي ڌر جي عـروج واري دور تـائين هـو. سبب واضع آهي. پورهيتن جي ٻاٽمرادي تحـريڪ ۾ تنظيم صـرف معاشي دائـرن منجهه ئي ممڪـن هونـدي آهي پر سـندن سياسي تحريڪ ۾ تنظيم جي هوند جون گهرجون ٻيون آهن. ٻين لفظن ۾ اهو ســوال ڪـــابي ڌر جي مجمـــوعي سياست جي اوسر ســـان سـلهاڙيل سـوال آهي. جنهنجي ڪمـزوريءَ ســبب اڄ پــورهيت تحريڪ ڪمـزور ۾ نبل آهي. نـتيجي طـور پـورهيت طبقو آسـاني سان حڪمران طبقن جي سياست ۾ نظرين کان متاثر تـئي ٿو ۾ انهن جي ئي اڪ سـان پـاڻ کي ڏسـندي، حـالتن جي معمـار جي حيـثيت ۾ نه پر انهن جي شــڪار جي حيـثيت ۾ پنهنجي معاشي توڙي سياسي ڪردار کي طئي ڪري تـو. پـورهيت پـرت پنهنجي خود اعتمادي ۾ پنهنجي انقلابي ڪـردار ۾ ويساهه پنهنجي اتحاد ۾ هڪ گڏيل جدوجهد جي تجربي سـبب ئي حاصل ڪـري سـگهندو آهي ساڳي وقت اهو اتحاد گڏيل مقصدن لاءِ هلايل ڪا تحـريڪ يا پــورهيتن جي نمائينــدگي ڪنــدڙ هڪ سياسي پـارٽي ئي ممڪن ٺٽائي سگهندي آهي. هڪ اهـڙي تحـريڪ ۾ انقلابي پـارٽي جي نه هئڻ ڪــري مختلف شــعبن ۾ ڪم ڪنــدڙ مــزدورن جو پـاڻ ۾ ۾ سندن ٻهراڙيءَ جي هاريءَ سان تعلق نه جُـڙي سـگهيو آهي. ٻين لفظن ۾ طبقــاتي سياست ڪنــدڙ پــارٽيون پنهنجي مــادي قــوت (پورهيت طبقـو) کـان ۾ پـورهيت طبقو پنهنجي پـارٽي ۾ نظـريي

ڪـان ڦور بيٺل آهي. هڪ اهـڙي صـورتحال ۾ مسـلم ليگ ن جي حڪـومت عـالمي ماليـاتي ادارن جي پاليسـين تي عمل ڪنـدي، سرڪاري ادارن ڪي خانگائڻ واري پورهيت دشمن فيصلن سـان پورهيت مفادن تي حملي آور ٿيل آهي. نتيجي طور اها حڪــومت پاڻ انهن مادي بنيادن کي پيدا ڪـرڻ ۾ رڌل آهي جيڪي امڪـاني طور هڪ وڏي پورهيت تحـريڪ کي جنمي سـگهن ٿـا. هن دور ۾ نجڪاري ۾ عوامي ادران (جهڙوڪ واپڊا، ريلـوي، اوجي ڊي سي ايـل، پي ٽي سي ايـل، پي آئي اي، اسـٽيل مـل، اسـٽيٽ بـينڪ، تعليم ۾ صحت جا شعبا) جي خانگائڻ خلاف پورهيت تحــريڪ کي منظم ڪرڻ ۾ انهيءَ کي ٻين سماجي اشوز جهڙوڪ بيروزگاري، مهانگائي، زرعي جنسن جي اگهن ۾ گهٽتائي ۾ پاڻيءَ کوٽ وغيره سـان جــوڙڻ ئي انقلابي ڪـم آهي. انهيءَ ڪـم سـان هڪ پاسي هاري ۾ غير رسمي شـعبي جو پـورهيت به متـاثر ٿينـدي سياسي عمل ۾ گهيلجي ايندو، ٻي پاسي انقلابي پـارٽي جي تعمـير واري ڪـم ۾ تيزي ايندي ۾ ٻئي پاسي موقعي پرست ٽريڊ يونين قيـادت جو صفايو ٿيندو. عـوام دوست سياسي قــوتن جي اڄ جي اها ئي ايجنڊا آهي ۾ اهو ئي پاڪستان تـوڙي سـنڌ انـدر پهـرين مـئي جو پيغام آهي.ائيندا رهن.

صبین، بلوچستان اور تشدد کی سیاست

شہک بلوچ

تشدد کے سوال پر ابہام محروم قوموں اور طبقات میں ہی ہوتا ہے۔ ریاست اس سوال پر ہمیشہ واضح رہی ہے۔ جہاں بھی ریاست کے خلاف آواز اٹھے گی،ریاست تمام تر اخلاقی بندھن توڑ کر تشدد کا استعمال کھلم کھلا کرئے گی۔ ریاست اپنے مفاد اور بقاء کے لیے اخلاقی روایات کو بنائے گی بھی اور وقت آنے پر ا س سے دستبردار بھی ہوگی۔ ریاست سے یہ امید رکھنا کہ وہ تشدد کے معاملے پر کبھی کسی ابہام کا شکار ہوگی یہ ہماری خام خیالی تو ہو سکتی ہے۔ لیکن حقیقت نہیں ۔ مثلا، سبین محمود ایک عام سول سوسائٹی کی رکن تھی جس سے ریاست اور ریاستی ڈھانچے کو کبھی کوئی تکلیف نہیں رہی لیکن جب اس نے ماما قدیر کی آواز کو تھوڑا سہارا دیا ، ریاست نے اسے سرِعام گولی کا نشانہ بنایا۔ یہ کوئی عام بات نہیں کہ سبین محمود، جو ایک خاص طبقے سے تعلق رکھنے والی سماجی کارکن تھی ،کو آپ دن دھاڑے مار دیں۔یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ ریاست بلوچوں کو کسی قسم کی بھی جمہوری بحث کا حصہ بھی نہیں بننے دیتی۔یہ وہ ریاستی تشدد ہے جس کا استعمال خوف پیدا کرنے کے لیے کیا جاتا ہے۔ یہ ہمیشہ سے کسی نا کسی شکل میں ایسے حلقوں کے خلاف رہا ہے جو کہ سچ کو بیان کرنے کی جرت کرتے ہیں ۔

بنیادی نظام جس کے ذریعے مفادات کا حصول ہوتا ہے وہ ریاستی نظریہ ہے جس کی قبولیت عام سطح تک ہوتی ہے۔ ریاستی نظریہ معاشرے میں اتنے نیچے تک رسائی حاصل کر لیتا ہے کہ وہ ایک عام طور پر تسلیم شدہ حقائق کی شکل اختیار کرلیتا ہے۔ ریاستی نظریے کی بقاء تین اہم اداروں پر ہے ، میڈیا کا ادارہ، تعلیمی ادارہ اور قانون کا ادارہ۔ لیکن ان سب کی ضرورت تب تک ہوتی ہے جب تک ملک کا کوئی فرد ریاستی نظریے کو تسلیم کرتا ہے اور ہونے والی ناانصافیوں کو ریاست کی بجائے کسی فرد کے ذاتی

اخلاقیات سے جوڑتا ہے۔ اگر کوئی شخص ان تمام دائروں اور اداروں سے بھی انکاری ہو جائے تو اس کے پاس تشدد اور اس کا خوف ہی وہ واحد ذریعہ ہے جس کے سہارے وہ اس شخص کو اپنے دائرے میں قید رکھتا ہے۔ ریاست جتنی توجہ ریاستی نظریے کو قائم رکھنے میں خرچ کرتی ہے اتنا ہی تشدد اور خوف کی بنیادوں کو برقرار رکھنے میں صرف کرتی ہے۔ جس کے لیے جدید اسلحے خریدے جاتا ہے اور متوسط طبقے اپنے مفاد کو بچانے کے لیے اٹھنے والی بغاوتوں کے خلاف استعمال کرتا ہے۔

مظلوم قوم کے لیے تشدد کا استعمال ہمیشہ ابہام کا سوال رہا ہے۔اور ابہام ہونا بھی چاہیے کیونکہ ریاست تشدد کا استعمال پسے اور مظلوم عوام سے تعلق رکھنے والے غریب سپاہی سے کرواتی ہیں۔ جو فیصلے کرتے ہیں وہ بیرکوں میں رہتے ہیں۔جبکہ دوسری طرف جب مظلوم عوام تشدد کا استعمال کرتی ہے تو اس کا سامنا اپنے ہی حلقے کے لوگوں سے ہوتا ہے، جو ریاست کا آلہ کــــــار ہوتے ہیں۔ جب بھی مظلوم عوام تشدد کرنے کا سوچتی ہے تو یہ ان کے لیے اخلاقی اور سیاسی سوال ہوتا ہے کہ تشدد کا استعمال اسی بے رحمی سے کر سکتے ہیں یا نہیں ۔ اس سوال کو حل کرنے کی تعقب میں ہمیں ایک طرف الجیرٹائی مفکر فینان نظر آتا ہے اور دوسری طرف گاندھی۔ دونوں کا نقطِ نظر ایک دوسرے سے مختلف ہے۔ دونوں سیاسی جدوجہد میں سرگرم تھے اور عوام کے ایک حلقے کی نمائندگی بھی کر رہے تھے۔ ان کی رائے صرف ان کی اپنی رائے نہیں تھی بلکہ ان دونوں کواپنی اپنی تحریکوں میں تشدد کا سامنا کرنا پڑا، جس کے نتیجے میں یہ ابہام زیادہ وسیع پیمانے پر پھیلا۔

پاکستان کا ایک بڑا صوبہ بلوچستان پچھلے دو دہائیوں سے اس تشدد کے استعمال میں پھنسا ہوا ہے۔لیکن تشدد کا استعمال تو ہو رہا ہے اور وہ کسی خاص عمل کے نتیجے میں ہو رہا ہے۔ وہاں ایک قو می تحریک عرصہ دراز سے چلی آ رہی ہے جو کہ مختلف مرحلوں سے نکل کر یہاں تک پہنچی ہے۔قو پرستوں کا ایک بڑا حلقہ آج ریاستی تشدد کی وجہ سے سیاست پر زیادہ اثر انداز ہوا ہے جس کا یہ نقطِ

نظر تھا کہ تشدد ہی وہ واحد راستہ ہے جس کی بدولت ہم آزادی تک پہنچ سکتے ہیں۔ 2008 سے پہلے یہ کیفیت نہیں تھی۔ وہاں نوجوانوں کے سڈی سرکل ہوتے تھے جس میں مختلف تحریکوں کی تاریخوں پر بحث ہوتی تھی۔ 2006 میں بی ایس او (آزاد) کا ایک بہت بڑا حلقہ اس بات پر متفق تھا کہ تشدد ابھی قبلِ از وقت ہے اور ہمیں اپنی جدوجہد سیاسی میدان میں اسی طرح جاری رکھنی چاہیے۔ وہ حلقہ ثقافتی پروگرام کرتارہتا تھا، تعلیم کا علیحدہ نظام تھا اور بڑے پیمانے پر تنظیم کاری ہوئی۔ یہ سب اس حلقہ کی جدوجہد تھی جس نے تشدد کے راستہ کو اپنانے کی بجائے عوامی سیاست کا راستہ اپنایا۔ لیکن 2008 کے بعد، ریاست نے اس حلقہ کو نشانہ بنایا جو کہ عوامی سیاست کو فروغ دے رہے تھے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ حلقہ جو کہ تشدد پر یقین رکھتا تھا وہ مضبوط ہوا اور نئی نوجوان نسل نے اپنا کردار اس حلقہ کے ساتھ مل کر ادا کرنا شروع کیا۔ لیکن پھر بھی تشدد کے سوال پر بحث ہوئی کہ تشدد کس کے خلاف اور کن بنیادی اصولوں پر ہو گا ۔ اس سوال پر ہی آپ کو بلوچستان کی تحریک میں تقسیم نظر آئے گی۔ ایک طرف وہ گروہ ہے جو کہ مزدوروں کو مارنے پر یقین نہیں رکھتا جبکہ دوسرا وہ حلقہ ہے جو کھلم کھلا یہ کہتا ہے کہ مزدور بھی ریاست کا آلہ ہے جو بلوچ سر زمین پر بلوچوں کی مرضی و منشا کے بغیر تعمیراتی کام میں حصہ لیتا ہے جس کی اجازت نہیں ہونی چاہیے۔

پہلا گروہ وہ ہے جو کہ بلوچستان سے باہر سیاسی طورپر ہمددروں کو قائم رکھنے کے لیے اپنے تشدد کو ریاست کے اہلکاروں تک محدود رکھتا ہے۔ ان کے لوگ سیاسی طور پر بھی متحرک ہیں اور وہ باہمی طور پر ایک ہی منتخب راستہ کا استعمال کر رہے ہیں۔ یہ وہ نیا حلقہ ہے جو کہ پچھلے دس سالوں میں زیادہ سامنے آیا اور نظریاتی طور پر علم و فہم سے تشدد کا استعمال کرتا ہے۔ان کے سیاسی نقطِ نظر پر ہماری تنقید اپنی جگہ لیکن بہرحال وہ زیادہ منظم انداز سے اپنی تحریک کو آگے چلا رہے ہیں ۔ ودسری طرف وہ حلقہ ہے جو کہ قومی جدوجہد اور صرف قومی مفاد کو ترجیح دیتا ہے۔ ان کے لیے وہ تمام لوگ جو کہ بلوچ سر زمین

سے تعلق نہیں رکھتے ، ان پر تشدد کا استعمال کیا جا سکتا ہے۔ ان کا نقطہ نظر یہ ہے کہ ریاست اپنے جرائم کے لیے پختونوں ، سندھیوں اور سرائیکیوں کوایسے تعمیراتی کا م کے لیے استعمال کرتی ہے جو کہ بلوچ تحریک کو لیے نقصان دہ ہے۔ اس لیے ان مزدوروں کو بلوچستان کی سرزمین سے دور رکھنے کے لیے تشدد کا استعمال کرنا جائز ہے۔ ان دونوں گروہ میں تشدد پر ابہام اپنی جگہ لیکن یہ ایک واقعی حقیقی ، ٹھوس اور بنیادی سوال ہمارے لیے بھی ہے۔ ریاست کی بڑھتی ہوئی طاقت اور اس کے وسائل اس کو اس بات کی اجازت بلکل دیتے ہیں کہ وہ ترقی کے نام پر مزدوروں کو بلوچستان دھڑا دھڑ بھیجے اور اس کے لیے یہ باعثِ مسرت بات ہوگی کہ قوم پرست بجائے فوج سے لڑنے کے مزدوروں سے لڑیں ۔ اس کی بھرپور کوشش رہی ہے پچھلے دس سالوں میں کہ وہ مظلوموں کو آپس میں لڑوائے اور ترقی پسندوں کی جو تھوڑی بہت ہمدردی ہے بلوچ عوام کے ساتھ وہ بھی اپنے نظریے کی بنیاد پر چپ ہو جائیں۔

یہ وہ سوالات ہیں جن کا جواب ہمارے پاس ہونا چاہیے کیونکہ آزادی کی تحریکیں اتنی آسان نہیں ہوتی کہ آپ کوئی اخلاقی لکیر کھینچ لیں کہ کس کے خلاف تشدد ہونا چاہیے اور کس کے خلاف نہیں ۔پاک۔چین دوستی کے بعد یہ سوال اور شددت سے ابھرے گا کیونکہ ریاست پختون ، سندھی اور سرائیکی مزدوروں کو مزید اپنے مفاد پورے کرنے کے لیے استعمال کرئے گی۔جب ان سب کی بھیڑ بلوچستان پہنچے گی تو کیا اخلاقی جواز ، چاہے مزدور کے لیے ہو یا ایک غریب سپاہی کے لیے، اپنی وسعت اور معنی کھو دیگی۔ آنے والے مرحلے ترقی پسند سیاست کرنے والوں کا بھر پور امتحان لے گا۔یہ سوال شدت سے ابھرے گا کہ ترقی پسند قوتیں مزدوروں کے بلوچستان میں تعمیراتی کام کے لیے جانے پر اعتراض کرینگے یا پھر مزدوروں کے قتل پر۔اس سے پہلے کہ یہ سوال مزید تیزی سے ابھرے ترقی پسندوں کو اپنا کام مزید آگے بڑھانا ہوگا ۔

ترقی پسند سیاست کا کردار پچھلے عرصے میں کافی مایوس کن رہا ہے جس کی بنیادی وجہ خود ترقی پسندوں

میں بلوچستان کے سوال پر ابہام ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ ترقی پسند سیاست خود ایک نئے مرحلے میں داخل بھی ہوئی ہے جس کا احساس بہت کم لوگوں کو ہے۔آج ترقی پسند سیاست کرنے والوں کی دو بنیادی ذمہ داریاں ہیں ۔ ایک یہ کہ آج کے دور میں قوم پرست سیاست جہاں ریاست کے تشدد کا مقابلہ کر رہی ہے وہاں پر ہی وہ دوسری قوموں کے حقوق اور حالات سے کٹی بھی ہے۔ قوم پرست سیاست کرنے والوں پر یہ باور کرانا ہوگا کہ جب ریاست اپنے تشدد کے استعمال کے لیے دوسری قوموں کے لوگوں کو استعمال کرتی ہے تو اس کے لیے ضروری ہے کہ ہم دوسری قوموں کے ساتھ مزید ہم آہنگی بڑھائیں تاکہ ایک مظلوم دوسرے مظلوم کے خلاف استعمال نا ہو۔ ہمارا کام ان تمام قوم پرست حلقوں کو ایک پلیٹ فارم پر اکھٹا کرنا ایک لازمی جز بن گیا ہے۔ جس کے لیے تمام قوموں کی ایک متفقہ تنظیم کاری ضروری ہے۔ دوسرا کردار، جو کہ سب سے اہم کردار ہے ، یہ ہے کہ تنظیم کاری کے ساتھ ساتھ ریاستی تشدد کے خلاف ہر حصے سے آنے والی آواز کو عام عوام تک پہنچائے تاکہ آباد کاروں کا مسئلہ مزید شدت کی بجائے دوقوموں کے درمیان ہم آہنگی پیدا کرئے۔

عالمی سیاسی صورتحال
کیا ـ''مشرق'' واقعی ''مغرب'' کا متبادل ہے؟

عاصم سجاد اختر

سرد جنگ کے دوران سرمایہ دارانہ اور اشتراکی نظامات کے درمیان کشمکش کو ''مغرب'' اور ''مشرق'' کا تضاد کے نام سے بھی جانا جاتا تھا۔ آج یہ اصطلاح پھر عام ہوگئی ہے۔ تاہم اب اشتراکیت کا نام و نشا ن نہیں ہے۔ اگرچہ معاشی پیداوار کے لحاظ سے مشرقی ایشیا اور خاص طور پر چین کی امریکہ اور یورپ پر برتری حقیقت بن چکی ہے مگر اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ''مشرق'' اور''مغرب'' کے پیداواری نظام میں بنیادی فرق ہے۔ ہاں تاریخی اعتبار سے چین اورحالیہ دور میں دیگر ابھرنے والی معیشتیں (جن میں برازیل، ہندوستان، روس اور جنوبی افریقہ کا سب سے زیادہ حوالہ دیا جاتا ہے)مغربی معیشتوں سے مختلف ضرور ہیں لیکن پس منظر مختلف ہونا ایک بات ہے اور معاشی و سماجی ترقی کا ماڈل فرق ہونا بالکل اور بات ہے۔

ویسے تو بیسوی صدی کے سوشلسٹ تجربات کے بارے میں تنقید موجود ہے کہ وہ حقیقی معنوں میں سرمایہ داری کا متبادل قائم نہیں کر سکے۔ ٹراٹسکایائٹ حلقوں نے تو لینن

کہ بعد کہ سوویت یونین میں نظام کو ''ریاستی سرمایہ داری'' قراردیا تھا۔ ٹراٹسکی اور سٹالن کے جھگڑے میں جائے بغیر یہ سوال اپنی جگہ موجود ہے کہ سوویت یونین ، مشرقی یورپ کی ریاستوں، چین، ویتنام، کیوبا، شمالی کوریاوغیرہ کے اندر کیا ہوا اور وہ کس حد تک سرمایہ داری سے تجاوز کرنے میں کامیاب رہے؟ لیکن اس سے تو انکار نہیں کیا جا سکتا کہ سوشلسٹ بلاک کا مغربی سامراج کے ساتھ بنیادی تضاد رہا اور یہ بھی کہ اپنی تمام تر کمزوریوں کے باوجود ان ممالک کے اندر سوشلزم کو تعمیر کرنے کی کوششیں ہوئیں۔ بلکہ سوویت یونین کے انہدام کی ایک بڑی وجہ یہی تھی کہ وہ ایک طرف سرد جنگ کے تقاضے پورا کرنے کی کوشش کرتے رہے (یعنی کہ امریکہ کے ساتھ مقابلہ) اور دوسری طرف اپنے ہی ملک کے اندر غیر سرمایہ دارانہ معیشت چلانے کی کوشش کرتے رہے ۔ وقت نے ثابت کیا کہ دونو ں کام بیک وقت کرنا ممکن نہ تھا۔

یہ مضمون بہر حال سرد جنگ پر نہیں بلکہ موجودہ دنیا اور اس کے اندر متبادل سیاسی معیشت کے امکانات پر ہے۔ زیادہ باریکی میں مضمون کا مقصد برکس (یعنی کہ برازیل، روس، چین، ہندوستان اور جنوبی افریقہ کی قیادت میں ابھرنے والا طاقت کا مرکز) کے مستقبل پر تبصرہ کرنا ہے۔ کیااس کا امکان ہے کہ برکس دنیا کے مظلوم عوام و اقوام کا سامراجی یلغار سے نجات کا ذریعہ بن سکتا ہے؟

آجکل زیادہ باتیں برکس بینک کے حوالے سے ہورہی ہیں جو کہ یقینا بہت اہمیت کا حامل ہے۔ دنیا کے اندر سامراجی یلغار کو قائم و دائم رکھنے میں عالمی مالیاتی ادارے بنیادی کردار ادا کرتے ہیں۔ ایک طرف کمرشل بینک ہیں تو دوسری طرف آئی ایم ایف اور ڈیولپمنٹ بینک ہیں۔ ان سب کی کوشش ہوتی ہے کہ غریب ممالک اور ان کے اندر نجی کاروباری حلقوں کو اپنے مالیاتی جال میں پھنسا کر رکھیں۔ آئی ایم ایف کا طریقہ کار اب کسی سے ڈھکا چھپا نہیں رہا: 1988کے بعد سے ہر پاکستانی حکومت نے آئی ایم ایف کی ایماء پر نجکاری، تجارت اور فنانس کی لبرلائزیشن اور دیگر وہ تمام اقدامات کئے ہیں جن کے نتیجہ میں عالمی مالیاتی

سرمائے کا گرفت معیشت پر مضبوط ہوتا چلا گیا ہے۔

اس تناظر میں برکس کا متبادل مالیاتی نظام کا قیام بظاہر اچھی بات اس لیے ہے کہ سامراجی سرمائے کے برعکس غریب ممالک کے لیے دوسرا آپشن کم از کم سامنے آئے گا۔ یہاں لاطینی امریکہ میں نو منتخب سوشلسٹ حکومتوں کے درمیان نئے مالیاتی نظام قائم کرنے کا فیصلہ اہم ہے کیونکہ لاطینی امریکہ گزشتہ 200سال سے واشنگٹن کے فوجی و مالیاتی تسلط کا شکار ہے اور کاسترو، چاویز، مورالیز، کوریا اور باقی سامراج مخالف قیادت اس بات کو سمجھتے تھے (اورسمجھتے ہیں) کہ اس تسلط سے نجات حاصل کر نے لیے بہت سارے اقدامات کے ساتھ ایک متبادل مالیاتی نظام کی بھی ضرورت ہے۔

قائرین کی خدمت میں عرض ہے کہ لاطینی امریکہ میں علاقائی مالیاتی نظام کا قیام کا مطلب قطعی طور پر یہ نہیں ہے کہ سرمایہ داری کو ختم کیا جارہا ہے۔ بلکہ یہ اقدام صرف اس بات کا اظہار ہے کہ پہلے مرحلے میں واشنگٹن کے دائرے اثر سے باہر نکلنا ضروری ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ اس بات پر توجہ دی جارہی ہے کہ خطے لاطینی امریکہ میں تجارت اور سرمائے کے آنے جانے کا مقصد عوامی ضروریات کو پورا کرنا ہے۔ مثال کے طور پر وینیزیویلا اور بولیویا خطے کے دوسرے ممالک کو تیل اور گیس عالمی منڈی کی ریٹ سے کم قیمت پر فروخت کرتے ہیں۔ اسی طرح لاطینی امریکی کے مالیاتی نظام کے اندر کریڈٹ اس لیے نہیں دیا جائے گا کہ بینک بے بہاء منافع کمائے اور کریڈٹ استعمال کرنے والے ممالک ہمیشہ کے لیے مقروض ہو جائیں بلکہ اس لیے کہ عوام کو سہولیات میسر ہوں۔ سوویت ریاست نے بھی اپنے عروج کے دور میں اسی طرح کے معاشی تعلقات تیسری دنیا کے ممالک کے ساتھ قائم کیا تھا۔

کیا برکس بینک کا بھی یہی اصول ہوگا؟ مغربی سرمائے سے ہٹ کردوسرا آپشن ہونا ضرور اہم ہے مگر اس دوسرے آپشن کے بھی اگر اصول و ضابطے ووہی ہوں جو کہ سامراجی مالیاتی اداروں کے ہوں تو یہ آپشن وقتی طور پر تو غریب عوام و اقوام کے لیے ریلیف کا باعث بن سکتا ہے لیکن

اگر دور رس نظر رکھی جائے تو کیا یہ ایک نئے سامراجی یلغار کا پیش خیمہ نہیں؟ یہاں ایک اور پہلو کو مد نظر رکھنا چاہیے کہ مالیاتی اداروں کے رجحانات کا براہِ راست تعلق ان اداروں کو چلانے والے ممالک کے اندر پیداواری نظام سے ہوتا ہے۔ جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا، لاطینی امریکہ کے اندر ابھرنے والے مالیاتی نظام کو اس حوالے سے سامراجی نظام کا متبادل قرار دیا جا سکتا ہے کہ لاطینی امریکہ کے ممالک کے اندر سرمایہ دارانہ پیداواری نظام سے دھیرے دھیرے تجاوز کرنے کی نہ صرف باتیں ہورہی ہیں بلکہ عملی اقدامات بھی کئے جارہے ہیں۔ برازیل میں تو پھر بھی لولا اور اس کے بعد آنے والے رہنماؤں کی حکومتوں نے اس ضمن میں کوششیں کیں لیکن کیا چین، ہندوستان، جنوبی افریقہ یا روس میں سرمایہ دارانہ پیداواری نظام سے کسی بھی حوالے سے آگے بڑھنے کی کوشش ہو رہی ہے؟روس کے بارے میں مشہور ہے کہ ایک ایسی سرما یہ داری وجود میں آچکی ہے جس میں لوٹ مار کے پیمانے ہی بے مثال ہیں۔ چین اور ہندوستان کی ترقی کا راز سستی محنت اور زرعی شعوبہ کا شہری صنعتی شعوبہ کے مقابلہ میں بد ترین استحصال ہے۔ جبکہ جنوبی افریقہ میں نسل پرستی کا سیاسی نظام ختم ہونے کے 23سال بعد بھی پیداواری اور مالیاتی سطحوں دونوں پر گورے نسل کی بالادستی واضح طور پر قائم ہے۔

بائیں بازو کے وہ حلقے جو کہ سمجھتے ہیں کہ آج ایک نئی سرد جنگ شروع ہو گئی ہے جس میں امریکہ اور اس کے اتحادی ایک طرف ہیں اور دوسری طرف چین اور اس کے اتحادی ہیں کو اس بات کا جواب دینا ہوگا کہ کیا ہمیں چینی بلاک کے اندرونی سیاسی معیشت سے بالکل منہ موڑ لینا چاہیے؟ علاوہ ازیں بیسوی صدی میں سرمایہ داری نظام کا پھیلاؤ وہ نہیں تھا جو کہ آج بن چکا ہے۔ سوویت یونین کے انہدام کے بعد سرمایہ داری کے ڈھانچہ کے اندر غیر معمولی تبدیلیا ں رونماء ہوئی ہیں جس کی وجہ سے کوئی بھی ایک ملک یا ممالک کا بلاک کسی دوسرے ملک یا بلاک سے خود مختار نہیں ہے۔ ملٹی نیشنل کمپنیوں کی اصطلاح خود اس بات کا ثبوت ہے کہ قومی سرمائے کا سابقہ تصور بے معنی

ہوتا جارہا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ چینی سرمایہ بہت حد تک خود مختار ہے کیونکہ وہ ریاست کے کنٹرول میں ہے مگر وہی چینی ریاست امریکی ڈالرز کا سب سے بڑی خریدار بھی ہے۔ اسی طرح چین کا سب سے بڑا تجارتی پارٹنر امریکہ ہے۔آج اگر امریکہ کی معیشت کو جھٹکا لگتا ہے تو چین کی معیشت کے حالات زیادہ دیر تیک اچھے نہیں رہ سکتے۔ 2008کے مالیاتی کریش کے بعد بہت چرچا ہوا کہ مشرقی ایشیاء اور خاص طور پر چین کے معاشی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑے گا مگر وقت نے ثابت کیا کہ یہ واقعہ ''عالمی'' کریش تھا۔ برکس ممالک میں پچھلے چند سالوں کے دوران معاشی ترقی کی رفتار بہر حال کم ہوئی ہے، اور یہ سوال ہی نہیں پیدا ہوتا کہ چین یا کوئی اور ''مشرق'' کی معیشت کو ''مغرب'' کے زوال سے خاطر خواہ فائدہ ہوگا۔

بیسوی صدی میں سوشلسٹ کیمپ کا کسی حد تک خود مختار معاشی نظام تھا، جو کہ بہت سارے تضادات کا شکار ہو کر ختم بھی ہوا ہے۔ تصور کرنا کہ ''مغرب'' اور ''مشرق'' کے ماضی کے تضادموجودہ عہد میں پھر بالکل اسی طرح ابھر رہے ہیں بنیادی طور پر تاریخی مادیت کے رہنما ء اصولوں سے انکار کرنا ہے کیونکہ گزشتہ 3دہائیوں کے دوران اتنا کچھ ہوا ہے کہ ابھی بھی اس سب کچھ کو سمجھنے کے لیے بہت محنت درکار ہے۔ اور انفارمیشن ٹیکنالوجی کے ''انقلاب'' کے بعد عالمی سرمایہ داری کی ارتقاء کی شکل کیا ہوگی اس پر مزید توجہ دینا ہوگی۔ میرا مقصد یہ نہیں ہے کہ برکس جیسے نئی ابھرنے والے معاشی بلاک کا دنیا کے منظر نامے پر اہم کردار نہیں ہوگا۔ وہ غریب عوام و اقوام کے لیے کہیں نہ کہیں ریلیف کا بھی باعث بن سکتا ہے۔ مگر ہم یہ غلطی بھی نہیں کر سکتے کہ ہم ہر حالات میں چین اور دیگر ''مشرق'' کے علمبرداروں کو اپنا نجات دہندہ تصور کرنا شروع کر دیں۔روس اگر مغربی سامراج سے یوکرین کے مسئلے پر جھگڑتا ہے تو اس اشو پر سامراج کی منافقت کو بے نقاب کرنا ایک بات ہے اور روس کی ہر طرح کی حمایت کرنا اور بات ہے۔ اسی طرح چین اگر کسی ایک مسئلے پر امریکہ کے رستے میں رکاوٹ بنتا ہے تو دس اور مسئلوں پر وہ امریکہ ہی کے

طرز پر عوام کا استحصال کرتا ہے۔

اس مضمون میں پاکستان کے مخصوص حالات کا تو جائزہ نہیں لیا گیا اور اگر یہ تجزیہ کا حصہ بنایا جائے تو معلوم ہوگا کہ چین کا کردار پاکستان کے اندر قومی ، طبقاتی ، سامراجی اور صنفی سوالات کے حوالے سے کافی گھمبیر ہے۔ چنانچہ ہمیں جدلیاتی اصولوں کے تحت فکری اور عملی جدو جہد کو تیز کرتے ہوئے پیدا ہونے والے سوالات کا جواب تلاش کرتے رہنا چاہیے تاکہ سرمائے کے راج کاحقیقی متبادل کھڑا کیا جا سکے۔ الجھن یا پرانی وابستگیوں کی بنیاد پر معاملات کو طے کرنے سے ہمیں نقصان کے سوا کچھ حاصل نہیں ہوگا۔

زرعي جنسن جي اگهه جو مسئلو

فيض کيريو



سنڌ جي آبادي جو گهڻو حصو زرعي پيدائش تي انحصار ڪري ٿو. ڪجهه سالن کان زرعي معيشت جي صورتحال خطرناڪ حد تائين پهچي چڪي آهي. زرعي معيشت دراصل سنڌ جي اڪثريت جي وجود جو مسئلو آهي، ٺٽ جي زمين زرعي مقصد لاءِ استعمال ڪري، ڏڪار ختم ڪري سگهجي ٿو، ڪوٽڙي بئراج کان هيٺ ڏهه ايم ايف پاڻي ڇڏي، بدين، ٺٽو ۽ جي زمين ۾ پين ضلعن جي مٺي جر ڪي بچائي سگهجي ٿو. تنهن بئراجن جي چوڏهن واهن جي پڇڙيءَ ڪي پاڻي رسائي ڏڪار ڪي ختم ڪري سگهجي ٿو، سانگهڙ ۾ نوابشاهه ضلعن جي هزارين ايڪڙ زرعي زمين سِم ڪلر ۾ خراب ٿي وئي آهي، گهوٽڪي ۾ پين علائقن جي زرعي زمين کي بچائڻ لاءِ پنجاب پنجاب جو زهريلو پاڻي بند ڪري سگهجي ٿو. هي ڪجهه اُهي خطرا آهن جيڪي پنهنجي نوعيت ۾ وڌن ٿا ۾ گهڻو اثر ڇڏي چڪا آهن ۾ اجان به چڙيندا.

پورهيت، هاري ۾ ننڍي آبادگار جي زرعي معيشت کي پيو وڏو خطرو فصل جا اگهه تمام گهٽ هئڻ سان آهي. ڀهراڙي جي غريب پورهيتن جو گذر سفر ڇهين مهيني جي فصل تي آهي، هارپو يا مزدوري پورهيت وٽ پئسو، زرعي پيدائش مان اچي ٿو، ڪجهه سالن کان لاڳيتو تمام گهٽ اگهه ٿيڻ سبب ڀهراڙيءَ ۾ بيرزوگاري وڌي وئي آهي، هاري کي فصل مان بچي نٿو، ننڍو آبادگار فصل جو خرچ به نٿو ڪڍي سگهي. دڪاندار، واڍا، حجام، پنچرن جا ڪاريگر يا سِرون هٽندڙ مزدور سپ ڏنڌا ۾ پورهيا تنگيءَ جو شڪار آهن. ماڻهن وٽ بچت نه ٿيندي، ته نه گهر ٺهرائيندا نه ئي حجام کي قرض ڏئي سگهندا، جي ننڍن دڪاندارن کي قرض نٿو ملي، ته هو پاڻ سخت بحران ۾ اچيو وڃن. اهڙي حالت ۾ غريب پورهيت کي نه روزگار ملي ٿو، نه

اوڊر ملي ٿي. زرعي پيدائش جي اگهه جو مسئلو ائين ئي جاري رهيو ته اڃان به صورتحال خراب ٿيندي.

حڪومت جي معاشي حڪمت عملي سبب گذريل ڪَتي ۾ هن چيت جي فصلن اگهه تمام گهٽ ڪيا آهن. ڦٽي (ڪپهه) بصر، ڪمند ۽ ڪٽڪ اهم فصل آهن. ڪمند جو جائز اگهه وٺي ڏيڻ ۾ آبادگارن کي وڏي نقصان کان بچائڻ لاءِ ضروري هو ته سنڌ حڪومت ڪيسڪين ايڪٽ 1934 تحت شگر ملن جي پيڙائي پندرنهين نومبر کان ڪرائي ها، پر نه حڪومت ڪجهه ڪيو ۽ نه مل مالڪن پيڙائي شروع ڪري ڪمند ڪنيو، نومبر ۾ ڪمند نه نڪرڻ سبب، زمين خالي نه ٿي ۽ آبادگارن جو چيت جو فصل ڪٽڪ، پوکجي نه سگهيو. شگر مل مالڪ ايڏا ته طاقتور آهن جو سرڪاري قانون کي لتاڙي نومبر بجاءِ ڊسمبر ۾ پيڙائي شروع ڪئي وئي، حڪومت 182 روپيا في مڻ جو نوٽيفڪيشن جاري ڪيو پر هاڻ ان تي به عمل نه ٿيو، شگر ملز مالڪن سنڌ هاءِ ڪورٽ ۾ اپيل ڪري، بحران جو وقت وڌائي فائدو حاصل ڪيو، سنڌ هاءِ ڪورٽ به سرڪاري اگهه 182 روپيا ڏيڻ جو حڪم ڏنو پر ملز مالڪن جي هٺ هٽي اڃان به قائم آهي. سنڌ ۾ 33 (ٽيٽيهه) شگر ملون آهن. زرداري، انور مجيد ۽ عسڪري ڌرين جي بااثر ماڻهن وٽ 17 (سترنهن) کن ملون آهن. زرعي کاتي جي وزير علي نواز مهر جي پنهنجي مل آهي، پ پ ۽ عسڪري ڌرين وٽ ئي شگر انڊسٽري آهي هنن ئي سڄي سنڌ کي يرغمال ڪيو آهي. سرڪاري ادارا عوام جي ڀلائي ڪرڻ بجاءِ سرمائيدار ٽولي جي پيرن ۾ ڪريل آهن. چمبڙ جي علائقي ۾ پوليس گردي ذريعي آبادگارن کي دٻائي ڌمڪائي ڪمند ڪنيو ويو. ڪروڙين روپين جي بقايا آهي، ڏيڻ بجاءِ ڪوڙن ڪيسن جون ڌمڪيون ڏنيون وڃن ٿيون. ڪمند جو هڪ گهٽ اگهه پيو 20 سيڪڙو ڪنٽوٽتو، ٿيون رقم روڪ رقم به نه ملي. مٿان جي ڪمند زمين مان نٿو نڪري ته وزن گهٽايو چڙي. گهٽي نقصان کان بچڻ لاءِ ننڍن آبادگارن مجبورن ڪمند ڪڍيو. هڪ اندازي موجب سنڌ ۾ 40 ڪروڙ مڻ ڪمند موجود آهي، هينئر تائين شگر ملز 16 ڪروڙ مڻ ڪمند ڪنيو آهي، جنهن تي پنج ڇهه ارب روپيا نقصان ٿي چڪو آهي، سيزن پوري ٿيڻ ڪانپوءِ ٽيوويهه ارب روپين جو نقصان ٿيندو.

ڪمند جي في ايڪڙ



تي مـالي لاڳت انـدازن 75000 (پنجهـتر) هـزار کـان 80000 (اسي) هـزار خـرچ کـتجي، ٻه هـزار کنتوڻتوڪتجي بـاقي بچيا 23000 (ٽيويهه) هزار روپيا. مجموعي بچت مان هاري کي وجي ٻه ٽي هزار ملندا هڪ هاري جي خاندان جو ساليانو خرچ تقريبن ٻه لک روپيا آهي. جي گهٽ ۾ گهٽ ڏيڍ لک تـئي ته ٻه کـئن ۾ پـورو پونـدو. ٻـئي طـرف هڪـڙي شـگر مل چوويهه ڪلاڪن ۾ 25000 (پنجويهـه) هـزار کـان 30000 (ٽيهـه) هـزار ڪٽا (50 ڪلوگرام پوري) کنڊ جا پيـدا کـري ٿي، شـگر مل انتظاميه ڪلو کنڊ 50 (پنجاهه روپيا) تي ڏي ٿـه، في ايڪڙ مـان 350000 (ٽي لک پنجاهه هزار روپيـا) ٺـاهي ٿـو. هڪ کـٽي (پنجاهه ڪلو گـرام جي پوري) تي ڏهه ڪِلو سيرو نڪـري ته روزاني ٽي لک ڪلو جو ته سـيرو نڪـري ٿـو. پنـدرنهن هـزار ليـٽر وارو ٽينڪر 45 (پنجيتاليهـه) لک روپين جو آهي. بگـاس ۾ ڪيميڪلز جي پيـداوار مل جي لاڳت تي خرچ ٿئي ته، في ايڪڙ تي ڏهه لک روپين کـان مٿي شگر مل مالڪ منـافعو کـٽي ٿـو. هـاري کي في ايڪڙ مـان بچت آهي پنج کـان ڏهه هـزار، زمينـدار جي ٿيـئي پنـدرنهن کـان پنجويهه هزار. ڏهه يارنهن مهينا تڪليفون برداشت کـري جيڪي فصل پچائڻ ٿا، انهن جي معيشت ڏينهون ڏينهن تنگ ٿينـدي وڃي ۾ جيڪي عوام جو ئي پئسو ٻئنڪن کان ڳٺ جـوڙ رسـتي حاصل ڪري ملون هلائين ٿا، سال ۾ ڪرب پتي ٿيو وڃن. شگر مل مافيا منڊي ۾ هٿرادو ڪوٽ پيدا ڪـري، مهـانگي کنڊ وڪـرو کـن ٿـا، ان مان ٻه اربين روپين جو ڪارو ناڻو ٺاهين ٿـا. ان کـان علاوه ننـڍن آبادگـارن جا کــروڙين روپيا هڪ هڪ مل ڏي رهت آهن، ايــڏي رقم ٽي ٽي سال ٻئنڪن ۾ رکيو لکين روپيا ٺاهين ٿا. سچي سـنڌ کي يرغمال ڪري اربين روپين جي منافعي خـوري ڪنـڌڙ شـگر ملن جا نالا هي آهن.

حبيب شگر ملز (نوابشاهه)

(1)خيرپور شگر ملز (خيرپور)

(2)لاڙ شگر ملز (بدين)

(3)العباد شگر ملز (ميرپورخاص)

(4)عبدالله شاهه غازي شگر ملز (ٺٽو)

(5)النور شگر ملز (نوابشاهه)

(6)انصاري شگر ملز (ٽنڊو محمد خان)

(7) آرمي ويلفئر شگر ملز (بدين)
(8) باواني شگر ملز (بدين)
(9) ديوان شگر ملز (بدين)
(10) فاران شگر ملز (حيدرآباد)
(11) ڏگهڙي شگر ملز (ميرپورخاص)
(12) جي ڊي ڊبليو شگر ملز (گهوٽڪي)
(13) ٻچاٽي / چمبڙ شگر ملز (ٽنڊوالهيار)
(14) ڪرن شگر ملز (سکر)
(15) ٿرپارڪر شگر ملز (ميرپورخاص)
(16) سردار غلام محمد شگر ملز (گهوٽڪي)
(17) ٽنڊو محمد شگر ملز (ٽنڊو محمد خان) بند آهي.
(18) ٽنڊو الهيار شگر ملز (سنجر چانگ)
(19) سنڌ آبادگار شگر ملز (ٺٽو)
(20) شاهه مراد شگر ملز (ٺٽو)
(21) سيري شگر ملز (حيدرآباد) بند آهي.
(22) نيو دادو شگر ملز (دادو)
(23) سانگهڙ شگر ملز (سانگهڙ)
(24) سڪرنڊ شگر ملز (نوابشاهه)
(25) راڻي پور شگر ملز (خيرپور)
(26) پنگريو شگر ملز (بدين)
(27) نئون ديرو شگر ملز (لاڙڪاڻو)
(28) نجما شگر ملز (ميرپورخاص)
(29) مرزا شگر ملز (بدين)
(30) ميرپورخاص شگر ملز (ميرپورخاص)
(31) مهراڻ شگر ملز (حيدرآباد)
(32) مٽياري شگر ملز (مٽياري)

ڪمند ڪانپوءِ بصر جو حساب ڪجي ته، في ايڪڙ تي خرچ آهي پنجٽيهه کان چاليهه هزار، في ايڪڙ پيدائش ڏي ٿو تقريبن سٺ پوري، هڪ ايڪڙ تي به هزار مس ٿا ملن، به هزار هاري ڪٽي يا زميندار، هن سال لکين پوريون بصر جون پيدا ٿيون پر اگهه تمام گهٽ ٿيڻ سبب خرچ به نه لٿو. گذريل سال سارين جو اگهه هو 960 (نو سئو سٺ روپيا) هن سال ننڍن آبادگارن کي مليو 760 (ست سئو سٺ روپيا) ڪٽڪ لازمي خوراڪ آهي،

غريب ماڻهو جو اڌ خـرچ ڪٽڪ آهي. هن سـال ڪٽڪ جو اگهه به تمام گهٽ ٿيندي نظر پيو اچي. ڊائريڪٽر ايگريڪلچر ايڪسٽينشن حيـدرآباد مـوجب 11-2010ع ۾، 3703084 ٽن ڪٽڪ پيـدا ٿي. جيڪـڏهن گذريل سال لڳ ڀڳ ايـتري ڪٽڪ پيـدا ٿي هجي ته پـوءِ ٻـاهران گهـرائڻ جي ڪهـڙي ضـرورت هـئي، نـئين ڪٽڪ اچڻ ۾ باقي ڪجهه ڏينهن آهن پر سـرڪاري گـدام ڀريا پيا آهن. گـذريل سـال رڳو ٻن مهينن ۾ 727687 (ست لک سـتاويهه هـزار ڇهه سئو ستاسي ٽن) ڪٽڪ ٻـاهران گهـرائي وئي. ٻـاهرين ڪٽڪ تي لاڳت جو خــرچ گهٽ هئڻ ڪــري سســتي آهي. حڪــومت وٽ موجود ڪٽڪ جو اگهه 3350 (ٽي هزار ٽي سـئو روپيـا) آهي تـه، ٻاهرين ڪٽڪ جو اگهه 3150 (ٽي هزار هڪ سـئو پنجاهه روپيـا) آهي. جيڪڏهن پنهنجي ڪٽڪ تي حڪومـتي امـداد ڏئي فـروخت ڪجي ها ته، ڪٽڪ جو بحران پيدا نه ٿئي ها.

عـالمي منـڊي ۾ پاڪسـتاني ڪٽڪ هڪ ته مهـانگي آهي پيو معيـار به گهٽ آهي. ان ڪـري عـالمي طـور سسـتيون جنسـون وڪـرو ٿين ٿيـون. ٻين ملڪن جي ڪٽڪ جو معيـار ۾ اگهه ان ڪـري گهٽ نه آهي جو حڪــومت ٻـاڻ، ٻج، دوائن ۾ بجلي تي حڪومتي امـدا ڏي ٿي. ڪمپنيون معيـار جي لحـاظ کـان قـانون جون پابند ڪيون ويون آهن. اسانکي يوريا ٻاڻ جي ٻوري به هزار روپين ۾ ملي ٿي، انڊيا ۾ 900 (نو سـئو روپين) جي آهي، اسـين هڪ فصل تي چـار پنج دوائـون ڪيـون ٿا پـوءِ به مـرض ختم نٿو ٿئي. ٻين ملڪن ۾ هڪ دوا کان پوءِ ضرورت ئي نـٿي ٿـئي. انـڊيا مجموعي طور زراعت تي 37362 (ستٽيهه هزار ٽي سئو ٻاهٺ) ملين ڊالر جي سرڪاري امداد ڏي ٿو. پاڪستان ڪجهه سال اڳ 356 (ٽي سئو ڇاونجاهـه) ملين ڊالر ڏيـنـدو هـو. پرسي هـاڻي آءِ ايم ايف جي پاليسـين تحت ختم ڪـري ڇڪـو آهي. زرعي جنس جو تمــام گهٽ اگهه جو مسـئلو رات ڀيٽ ۾ پيــدا نــاهي ٿيــو. حڪمـران طبقي جـون اقتصـادي پاليسـيون اهـڙن ٻين ڪيـترن مسئلن کي پيدا ڪنديون رهيون آهن.

حڪمرانن ملڪي منڊي جو انتظام ڇڏي ڏنو آهي، منـڊي تي منافعي خور نظـام جو قبضو آهي. دنيا جي طـاقتور ملڪن پٺـتي پيل ملڪن جي سرمائيدارن جاگيردارن کي گـڏائي اهـڙو قـانون ناهيو آهي جنهن تحت اسانجي شيءِ جو ڪو اگهه ناهي پر جيڪا

خريد ڪريون اُها ڏينهون ڏينهن مهانگي ٿيندي وڃي. منافعي خور معاشي ڦورن جي تنظيم جو نالو، عالمي واپار تنظيم (World Trade organization) آهي. پاڪستان حڪومت 2005، ڌاري منافعي خور ٽولي جو ساٿ ڏنو، حڪومت لکي ڏنو ته، ”پاڪستان جي منڊي آزاد آهي. جيئن وٺي تيئن ڪريو، اسين پنهنجون شيون ڪيڏانهن به ڪيون پر اوهانکي ڪير روڪڻ وارو نه هوندو، پاڪستان جا ماڻهو، مهانگائي ۾ ٻڏل رهندا، اوهانجو ڏنل قرض فوج، ڪامورا ۽ سياستدان گڏجي کائيندا سون، قرض وڌندو ته عوام تي نوان ٽيڪس هڻنداسين، ماڻهو محنت ڪري فصل تيار ڪندا ته سڀ پئسو پئسا ٽيڪسن ذريعي ڦرينداسين. هتان جي زرعي پيدائش مهانگي ٿيندي، مارڪيٽ ۾ اوهان پنهنجا ٻج، ڀاڻ، ڪٽڪون، کنڊ ۽ داليون وڪڻجو، پلي مقامي جنس جو اگهه نه ٿئي، اوهان پليون معياري دوائون ۾ گهٽ خرچ تي جنسون پيدا ڪري ايندا ته مقامي جنس کي ڪير ڪنگهندو به ڪونه. اسين پڪو پهه ٿا ڪريون ته، ملڪ ۾ ٻاهران ايندڙ شي جي ڪا چڪاس نه آهي، نه ئي ڪو ٽيڪس وغيره آهي. زرعي جنسن تي حڪومتي امداد (سبسڊيز) بلڪل نه ڏينداسين، اوهان گهڻ قومي ڪمپنين خلاف ڪير اُف به نه ڪندو، جي ڪير ڪندو ته پوءِ............. ايٽمي طاقت ڇا لاءِ آهيون.“

عالمي واپار تنظيم WTO جي زرعي معاهدن تحت حڪومت زراعت ۾ خوراڪ سان لاڳاپيل ڪاروبار ختم ڪري رهي آهي، زرعي جنسن جي اگهه جو مسئلو ان پاليسيءَ جو ابتدائي اظهار آهي. ٻيو جڏهن نندي ڪاتيدار کي فصل پوکڻ سان مسلسل نقصان ٿيي ته هو زمين ڪپائڻ تي مجبور ٿيندو. هينئر حڪومت جي پاليسي اها ئي آهي ته، زرعي معيشت ۾ بحران پيدا ڪجن جيئن ڪمزور ماڻهو زمينون ڪپائڻ تي مجبور ٿين. هر حڪومت ۾ وزير ۽ ڪامورا زبردستي زمين تي قبضا ڪن ٿا، غريب آبادگارن جي مجبوري جو فائدو وٺي زمينون خريد ڪري ٻاهرين ملڪ جي ڪمپنين کي وڪڻي رهيا آهن. سنڌ حڪومت زرعي زمينون هارين ۾ ورهائڻ بجاءِ ڏڙا ڏڙ ڪمپنين کي ڏئي رهي آهي. ٿرپارڪر جي ٻه لک ايڪڙ زمين ڪينيڊا جي ”ڪجاني انرجي“ نالي ڪمپني کي ڏني وئي آهي، ڪمپني ٻارڻ وارو تيل پيدا ڪرڻ لاءِ ”جيٽروڦا“ (Jatropha) نالي ٻوٽو پوکيندي. متحده

عرب امارات جون هت ايـتريون زميـنـون آهن جو پنهنجي لاءِ 85 سيڪڙو خوراڪ پيدا ڪري ٿو. سـنڌ حڪـومت پيلي جي 29841 (انٽيهه هزار اٺ سئو ايڪتاليهه) ايڪڙ زمين ڏيڻ لاءِ تيار آهي.

ڊبليو ٽي او جي معاهـدن سـان، سـنڌ جي حڪـمـران طبقي کي ته فائدو ٿي فائدو آهي پر اسانجا زرعي خرچ وڌي رهيا آهن، زرعي جنسن جو اگهه تمـام گهٽ ٿينـدو رهنـدو، مقـامي جنسن جي جاءِ تي ٻاهريون جنسون حاوي رهنديون نتيجي ۾ اسـان جي معيشت ســـڪڙجي تباهه ٿي وينـــدي. ســـنڌ جو جـــاگيردار سرمائيدار، ملڪي حڪمرانن سان گڏجي ڪمند، ڪٽڪ، سـارين ۾ پين شـــين جي مســئلن کي پيـــدا ڪيو آهي. تنهنڪـــري هي حڪمـران طبقو ڪهـڙي به پـارٽي ۾ هجي، ڪـڏهن به پـاٽمرادو مظلوم طبقي جي حق تان دستبردار نه ٿيندو. بظـاهر حڪــومت پ پ يا نون ليگ جي نظر اچي پر حقيقت ۾ حڪـومت شگر مل مافيـا، عسـڪري قوتـون، عـالمي ماليـاتي ادارا سـرمائيدار ۽ جـــاگيردار طبقو ڪـــري رهيا آهن. جـــيئن سـنڌ تي جـــاگيردار، سرمائدار ۽ عسڪري ڌر، پارليامينٽ، عدليا ۾ دفـاع جهـڙا اوزار ئاهي اسان جي ڦرلٽ ٽا ڪن، تيئن اسان هـارين، کيت مـزدورن ۽ ننـڍن آبادگـارن کي پڻ، پنهنجي پنهنجي آزادي لاءِ اوزار ٺـاهڻو لازمي آهي. اسان جو اوزار اسـان مظلـومن جي سياسي تنظيم آهي، سياسي تنظيم اســـان جو تـــڏو/گهر اُهي گهر ڪانســـوا3 انسواءِ پنهنجي پاڻ کي بچائي نٿا سگهون.

شڪارپور واقعو : سنڌ لاءِ نئون چئلينج!!

ثنار لغاري



پشــــــاور ۾ آرمي پبلڪ اســـڪول انـــدر حملو پاڪســـتاني فـــوج طرفان جهـادين، مـذهبي انتهاپسندن خلاف ضــرب عضب نالي آپريشن ڪـان پــوءِ هڪ وڏو حملو هــو. هن حملي ۾ 150 ڪـــان وڌيڪ شـاگرد مـارجي ويا هئـا. هي ئي اهو واقعو هو جنهن ڪـان پوءِ ملڪ جي اصل حڪمرانن جي هڪ وڏي حصي سٺا ۽ خــراب طالبـان جي فــرق کي ختم ڪــري آپريشن وڌيڪ تـيز ڪــرڻ جو اعلان ڪيو هو.

هن واقعي ڪـان پــوءِ نـام نهـاد قـومي دفـاعي ايڪشن پلان تــــرتيب ڏنو ويو ۽ اهو چيو ويو ته دهشــــتگردن کي هــــاڻ نه ڇڏينداسـين، چـوڌري نثـار وزير داخلا (وفـاقي) اهو چيو ته هـاڻ گهٽو ٿيــو!! هن جو مطلب هو ته ملڪ ۾ گــذريل 8-9 مهينن ان جـاري آپريشن ضــرب عضب ۾ به ڪــثي نه ڪــثي رعـايت ڏنل هئي.

پشاور اسڪول حملي کان اڳ ۾ پشاور انــدر وڏي چــرچ تي به حملو ٿيو هو جنهن ۾ 80 کـان وڌيڪ مـاڻهو مـارجي ويا هئـا. اُهي گهڻو ڪري عيسائي هئا انڪري ان جو زباني بيان بازي کـان وڌيڪ نوٽيس نه ورتو ويو هو. جيتوڻيڪ ملڪ جي تجـزيي نگـارن جو اهو چوڻ هو ته هن واقعي سان پاڪستان جي عالمي سـطح تي وڏي .بـــدنامي“ تي آهي. هن کــــان اڳ ڄڻ وڏي نيڪ نــــامي هئي!!

سرڪاري ٽي وي (P.T.V) تي خبرنامي عرف ڪوڙ نـامي ۾ نيوز ڪاسٽرس اور ايڪٽنگ ڪنـدي ”ملڪي افـواج“ جي شـاندار ڪارنـامن ۾ ملڪ دشـمن دهشـتگردن جي چيلهه ڀڃي ڇــڏڻ ۾ ”شـاندار“ ڪاميـابيون ملڻ جي تمـام گهڻي دعـويٰ ڪنـدي نظر

ايندا رهيا پر 2014ع جي ڊسمبر کان فيبروري 2015ع تائين دهشتگردن جا رڪارڊ حملا ٿيا آهن جن پاڪستاني فوج جي عوامي لاڳاپي واري شعبي (I.S.P.R) کان وٺي پي ٽي وي جي دعوائن کي رد ڪري ڇڏيو. هتي حڪمران اهو چوندا آهن ته دهشتگردن جي حملن سندن جا حوصلا بلند ڪري ڇڏيا آهن ۾ فوج جو مورال (Moral) بلند آهي ٻئي طرف هڪ رپورٽ موجب ملڪي فوج ۾ داخل ٿيندڙ بي روزگار نوجوانن جو تعداد گهٽجي رهيو آهي، خطرناڪ علائقن ۾ ڊيوٽي ۾ مقرري کان سپاهي لهرائي رهيا آهن. چو ته کين اهو احساس آهي ته اسين هڪ اونهي کاهي (Black) ۾ ڌڪيا پيا وڃون.

هاڻ دهشتگردن جو ٽارگيٽ فقط پشاور نه آهي (راولپنڊي، اسلام آباد، ڪراچي، لاهور ۾ ملڪ جا سڀئي شهر آهن ويندي سنڌ جي مشهور ۾ پرامن شهر شڪارپور کي به نه ڇڏيو ويو.

شڪارپور شهر کي جنوري 2015ع جي آخر ۾ ٽارگيٽ ڪيو ويو جنهن ۾ لکي در علائقي جي انتهائي ڳتيل آبادي ۾ اهل تشيع جي امام بارگاهه اندر مسجد کي نشانو بڻايو ويو. هن سفاڪ بم حملي جو مقصد گهٽي کان گهٽا ماڻهو مارڻ هو. بم ڌماڪو ايترو شديد هو جو هڪ ڪلاڪ اندر 60 کان وڌيڪ ماڻهو مري ويا.

شڪارپور جهڙي بم ڌماڪي کي روڪڻ ۾ اُن کان پوءِ طبي امداد جي حوالي سان سنڌ حڪومت جي پٽ وائکي ٿي وئي چو ته اڪثر ماڻهو ابتدائي طبي امداد نه ملڻ ۾ گهڻو رت وهڻ ڪري مري ويا!! سول اسپتال شڪارپور جون اڪثر ايمبولينسون ۾ ايمرجنسي نه هجڻ برابر هئي!! اسان وٽ رياست ۾ اُن جا سرڪاري ادارا نه فقط نااهل بڻجي چڪا آهن پر اُهي هاڻ ڳري سڙي تباهه ٿي چڪا آهن ڪرپٽ ۾ نااهل حڪمرانن سرڪاري ادارن جي پيئنگ ڪري ڇڏي آهي انڪري اُهي غير معمولي حالتن يا شڪارپور جهڙين قهري ڪارروايئن کي منهن ڏيڻ جي قابل به نه رهيا آهن.

اسين جيڪڏهن واپس شڪارپور واقعي جي محرڪن تي اچون ته ان جا ڪجهه اهم سبب هن ريت ٿي سگهن ٿا.

پاڪستان اندر عمومي دهشتگردي جي لهر / دهشتگرد ڪارروايون.

شڪارپور نسبتن هڪ آسان (Soft) ٽارگيٽ.

سنڌ سميت شڪارپور ۾ وڌندڙ انتهاپسندي.

مدرسن جو وڌندڙ ڄار ۾ اُن ۾ مخصوص فرقن خلاف نفرت جو پرچار.

پاڪستاني اسٽيبلشمينٽ، طرفان مذهبي دهشتگردي کي سنڌ تائين وڌائڻ جي نئين حڪمت عملي.

وڌندڙ ٻاهرين آبادي ۾ غير قانوني لڏپلاڻ؟

شڪارپور واقعي جي ذميداري قبول ڇو نه ڪئي؟؟

هڪ غير مقبول تنظيم جند الله کان سواءِ تحريڪ طالبان پاڪستان سميت ڪنهن به ڌر شڪارپور واقعي جي ذميداري قبول ناهي ڪئي. ھن جو هڪ سبب اهو به ٿي سگهي ٿو ته اڄ ڪلهه نام نهاد فوجي آپريشن سبب وانا ۾ وزيرستان کان وٺي افغان ڪمانڊرن تائين اهم طالبان اڳواڻ سنڌ جي شهرن ڪراچي ۾ ٻين ننڍن وڏن سهرن شهرن ۾ روپوش آهن شڪارپور واقعي جي ذميداري قبول ڪرڻ سان سنڌ جي سماج ۾ هنن خلاف نفرت ڏهوڻ ٿي وڃي ها جيڪا اڄ به وڌيل آهي.

سنڌ ۾ دهشتگردي جا اِهي واقعا وڌڻ ۾ اُهي ڪراچي کان پوءِ ٻين شهرن تائين ڦهلجڻ هڪ ٻيو اهم سبب ته سنڌ کي پڻ هن دهشتگردي مخالف نام نهاد جنگ ۾ ڌڪڻ آهي ڇو ته هن کان اڳ سنڌ جو عوام هن سموري جنگ کان پري کان ويهي ڏسي رهيو هو. سنڌ جو صوفياڻو رنگ سيڪيولر ۾ روشن خيال ڪلچر ايترو طاقتور رهيو جنهن جي ڪري سنڌ کي مذهبي انتهاپسنديءَ ٻين قومي اڪاين وانگي گهيري ۾ نه ورتو هيو.

سنڌ جو ڪلچر يقينن تصوف ۾ سيڪيولر روين جو علمبردار آهي، رهيو آهي پر ظاهر آهي ته اڄ جڏهن سموري دنيا ۾ خاص طور اسان جي پرپاسي جا ملڪ ۾ خود پاڪستان هتان جي حڪمران طبقي، آمريڪي، برطانوي سازش ۾ حڪمت عملين تحت جوڙيل نام نهاد مذهبي جنونيت جو شڪار ٿي چڪي هجي تڏهن هڪ سماج جو هن سموري ماحول کان متاثر ٿيڻ اٽٽر آهي. سنڌ ڪو ڌار جزيرو ته آهي ئي ڪانه جيڪا مروج سموري فڪري يلغار کان متاثر نه ٿئي.

سنڌ جي حڪمران طبقي خاص طور پيپلز پارٽي گذريل 40 سالن کان جمهوري جدوجهد جي ڳالهه ته ڪئي آهي پر نتيجي

۾ عوام کي ڪجهه نه مليو آهي. سنڌ ۾ بک، بدحالي، غربت ۾ بعد ۾ ڪرپٽ سياسي ڪلچر سماج ۾ وڏو سياسي خلا پيدا ڪيو آهي جنهن خال کي قومپرست پري سگهڻ جي اهل ئي نه آهن چو ته سنڌدن سياست هِن نظام ۾ نه آهي. ڪاپي ڏر يا ڪميونسٽ ڌرين جي ايتري طاقت نه آهي ته اُهي موجوده حالتن ۾ پنهنجو ڪردار ادا ڪري سگهن. خود ڪميونسٽن جي ڪمزور ٿيڻ، سوويت يونين ۾ سوشلسٽ بلاڪ جي ڊهي وڃڻ سان پڻ عارضي طور مذهبي رجحانن ۾ ان جي انتها پسند صورت کي قوت ملي. ساڳي ريت عالمي سامراج پڻ انهيءَ انتهاپسندي جو مختلف وقتن تي فائدو وٺندو رهندو آهي. نائين اليون اهو وڏو واقعو هو جنهن جي آڙ وٺي ڪوڙي جنگ ۾ ڪوڙا سامراج مخالف انتهاپسند پيدا ڪيا ويا.

پاڪستان جي غير جمهوري، فوجي قوتن جنهن ريت عالمي سامراجيت لاءِ ۾ خود پاڪستان ۾ قومن جي حقن، جمهوري تحريڪن ۾ طبقاتي هلچل ۾ تضاد کي دٻائڻ لاءِ مذهب ۾ ان جي نالي ۾ انتهاپسند جهادي قوتن کي استعمال ڪيو آهي اُن سموري سماج کي مذهبي جنونيت حوالي ڪري ڇڏيو آهي.

فوجي آمر ۾ ماڊل ڊڪٽيٽر ضياالحق جي دؤر ۾ جنهن ريت پاڪستان کي سخت گير حنفي فرقي جي بنياد تي اسلامائيز ڪيو ويو. تاريخ، سياست، ادب، تعليم ۾ خود معاشريت کي برباد ڪيو ويو. جماعت اسلامي ۾ پين مذهبي تنظيمن کي فوج سميت پين ادارن ۾ حاوي ڪيو ويو ته ان جو نتيجو لازمي طور اهو نڪرڻو هو. نام نهاد اسلامي نظرياتي ڪائونسل ۾ فيڊرل شريعت ڪورٽون جوڙي، حدود آرڊيننس جهڙا قانون جوڙي سموري سماج کي رجعت پرستي ۾ دتنگ نظري جي باهه ۾ اڇلايو ويو، اُن جو نتيجو اجوڪين دهشتگردي وارين حالتن ۾ نڪرڻو هو.

هي جيڪو فصل جمهوريت، ترقي پسندي ۾ روشن خيالي خلاف پوکيو ويو هو اُهو اڄ پچي تيار ٿيو آهي. مذهبي انتهاپسند پاڪستان جي سولين ۾ فوجي حڪمرانن کان ختم ٿيڻ جوڳي نه رهي آهي چو ته ملڪي فوج ۾ خفيه ادارن ۾ پڻ بنياد پرست جهادي ڌريون موجود آهن. هن وقت جيڪو نام نهاد فوجي آپريشن هلي رهيو آهي ان جي حالت اها آهي جو هن وڏي

آپريشن باوجود ڊسمبر 2014ع کان جنوري 2015 تائين رڪارڊ حملا ٿيا آهن. ڇا هي فوجي آپريشن جي وڏي ناڪامي نه آهي؟؟ ساڳي ريت هڪ دفعو وري طالبان سان ڳالهيون ڪرڻ جون خبرون پڻ اچي رهيون آهن جنهن مان فوج ۽ حڪمرانن ڌرين جي ڪمزوري ۽ نااهلي توڙي خوف ظاهر ٿئي ٿو!!

اسين جيڪڏهن سنڌ جو جائزو وٺون ته هتان جي پوليس توڙي ٻين قانون لاڳو ڪندڙ ادارن کان وٺي انفرااسٽرڪچر، اسپتالون، روڊ ۽ ٻيون سهولتون سماج ۾ آهن ئي ڪونه انڪري هتي جا حڪمران ۽ رياست دهشتگرديءَ کي روڪڻ ته پري ان جي نقصان کان عوام يڪڪي بچائڻ جي پوزيشن ۾ به نه آهن.

هن وقت به حڪومت سنڌ اهو اعلان ڪيو هو ته مدرسن جي رجسٽريشن ڪئي ويندي ۽ لڪين غير قانوني طور ترسيل ٻاهرين آباديءَ کي ڏيهه نيڪالي ڏني ويندي يا کين رجسٽر ڪيو ويندو. پر هي رياست نااهلي، ڪرپشن ۽ خود جاگيردار طبقي جي عياشي جو اهڙو مرڪز بڻجي چڪي آهي جيڪا چاهيندي به ڪجهه ڪرڻ، پنهنجي وجود جو اظهار ڪرڻ ۾ ناڪام آهي. ان جو هڪ ظاهري اظهار پيپلز پارٽي طرفان قائم علي شاهه نالي هڪ هلڻ کان هلاڪ فرد کي وزيراعليٰ بنائڻ آهي. هن کان وڌيڪ نااهلي ٻي ڪهڙي هوندي؟؟؟

سنڌ ۾ عوام ۾ آزادي جي نالي ۾ ڪم ڪندڙ اڪثر پارٽيون روايتي دائري ۾ سرگرميون ڪندي صرف روايتي طور احتجاج ڪرڻ تائين محدود آهن. ٻئي طرف سنڌ ۾ سوين مدرسا آهن جن ۾ لکن جي تعداد ۾ نوان طالب (جيڪي مستقبل ۾ دهشتگرد بڻجڻا آهن) تيار ٿي رهيا آهن.

اتر سنڌ جي پٺتي پيل ضلعن ۾ ۽ سموري سنڌ ۾ جنهن ريت وڏي خاموشي سان مذهبي جماعتون ۽ جمعيت علماءِ اسلام، سپاهه صحابه ۽ لشڪر جهنگوي مضبوط ٿي رهيون آهن ان جو ڪاٿو سنڌ جي ساڃاهه وندن کي ايترو نه آهي جيترو خطرو موجود آهي.

سنڌ ۾ اهل تشيع جو تعداد پڻ گهٽو آهي جنهن ڪري هتي مذهبي رواداري تي شڪارپور جهڙا حملا ڪنهن وڏي جهيڙي کي جنم ڏئي سگهن ٿا.

هن وقت پاڪستان ۽ آمريڪا ۾ ٻين ملڪن جي پراڪسي

جنگ به جاري آهي جنهن ۾ ايران ۽ سعودي عرب وچ ۾ سرد جنگ پڻ هتي وڙهي پئي وڃي. راولپنڊي ۾ امام بارگاهه تي حملو ۽ اهڙي ريت مسلسل اهل تشيع کي ٽارگيٽ ڪرڻ جو نتيجو شيعا سني فسادن جي صورت ۾ نڪري سگهي ٿو. جنهن جا چٽا امڪان موجود آهن.

هن وقت خود سنڌ جي ترقي پسند ۽ ڪاڀي ڌر جي قوتن لاءِ وڏو امتحان آهي ته اُهي سنڌ ۾ وڌندڙ دهشتگردي ۽ انتهاپسندي کي ڪيئن روڪين!!؟؟ موجوده مرحلي تي حالتون نهايت اهم موڙ تي آهن.

افسوس ته سنڌ ۾ صحافي، ليکڪ لڏو ۽ نام نهاد سول سوسائٽي پروگرام ڪرائڻ، ڏک وارا آرٽيڪل لکڻ ۽ مذمتي بيان جاري ڪرڻ تائين محدود آهي. هنن کي ان حقيقت جو ادراڪ نه آهي ته انتهاپسندي کي فقط اِن طريقي ختم ڪرڻ ناممڪن آهي.

تعليمي نظام جي تباهي

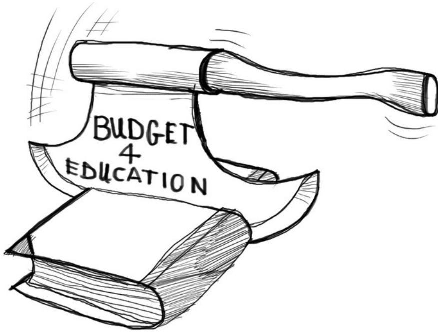
اديب رتڙيادل سنڌي



ويجهي ماضيءَ اندر ۾ سنڌ ۾ اندر تعليم جو موضوع سوشل ميڊيا تي بحث هيٺ رهيو. ڀڄو وڃي ٿو پيو اُن حوالي سان هڪ راءِ اِها به هئي ته ورلڊ بئنڪ جي هدايتن هيٺ ڪجهه اين جي اوز کي اهو ڪم سونپيو ويو آهي ته بند پيل اسڪولن ۽ غير حاضر استادن جي معاملي کي اٿاريو وڃي ۽ پوءِ سوشل ميڊيا تي جهڙوڪر هڪ مهم هلي پئي، جنهن کي ”گوسڙو ماستر“ جو نالو ڏنو ويو. پهرين ڳالهه ته سنڌ اندر تعليم جي اهم مسئلي جو نان اشو مان اشو ٺيڻ هڪ مثبت عمل آهي ائين ئي جيئن جسم اندر ڪنهن گڙٻڙ کي اظهارڻ لاءِ بخار ٿيندو آهي، جنهن سبب اسان جو ڌيان ان گڙٻڙ ڏانهن ويندو آهي تنهن وانگر تعليم جي سوال جو هڪ نان اِشو مان اِشو بڻجڻ به هڪ اوسر کي اظهاري ٿو. پر ٻئي طرف ان معاملي جو هڪ رخو اظهارجڻ يا تجزيو ٿيڻ به ان مسئلي سان ناانصافي ٿيندي. اهو ان لحاظمثال طور سان ته ”استادن جي و گوسڙو“ هجڻ تي ته واويلا ڪجي پر ان جي پٺيان گهڻ طرفن سببن تي نه اچجي! رياست جو اوليتن تي نه اچجيسوال ئي لڪائي ڇڏجي! ان نظام (سرمائيداري) تي نه اچجيته اکر ئي نه لکجي. جنهن اندر تعليم سان ڄُٽ ٿيندي هجي وغيره وغيره. ڪجهه انگن اکرن وٽان سان خبر پئجي وڃي ٿي ته آمريڪا جهڙو مهذب (نالي ماتر) ملڪ به هڪ وڏو پاڪستان ئي آهي جنهن ملڪ ۾ 2009ع ۾ ڊفينس تي 54 سيڪڙو، تعليم تي 6.2 سيڪڙو ۽ صحت تي صرف 5.3 سيڪڙو بجيٽ جو خرچ ڪيو ويو هجي تهويندو آهي. ان مان صاف ظاهر آهي ته هٿيار جو قلم تي قبضو آهي. تنهن ڪري اِن معاملي کي ڪولڻ ۽ ڇٽو ڪرڻ ترقي پسند تنظيمن ۽ دانشمند فردن جو ڪم هجي ٿو

نڪي اين جي اوز جي دهلاري دانشورن جو جن جون ٽنگون ۾ عقل صرف پراجيڪٽس جي فنڊن ۾ خرچن تي آڏاريل هجن ٿا. جن جو سچ صرف اهو ئي هجي ٿو جيڪو پراجيڪٽس ثابت ڪرائڻ چاهين ٿا.
هڪ استاد گوسڙو هجي ٿو، ڊاڪٽر، وڪيل ۽ پيا پبلڪ سيڪٽر جا فرد گوسڙو هجن ٿا پر آرمي جو ڪو آفيسر يا سپاهي گوسڙو نٿو هجي ائين ڇو؟؟؟ استادن جون جڏهن پنهنجي علائقي کان ٻاهر مقرريون هجن ٿيون ته نه ته ٽرانسپورٽ جي سهولت هجي ٿي ۽ نه ڍنگ جي رهائش پر جتي به آرمي جو ٺڪاڻو هجي ٿو اتي ڪينٽ ايريا هجي ٿي، CMH اسپتال هجي ٿي، حڪومتي سبسڊي سان سستي اگهه تي گيهه، چانور ۽ پيون راشن جون شيون ملن ٿيون ائين ڇو؟؟ اوهان صرف حيدرآباد جهڙي علائقي ۾ CMH مان نڪري لال بتي اسپتال وڃو ته ائين لڳندو ته ڄڻ اسرائيل مان نڪري فلسطين پهچي وياسين، اوهان ڪيڊٽ ڪاليج مان نڪري ڪنهن سرڪاري ڪاليج ۾ وڃون ته ائين لڳندو ته ڄڻ پهرين دنيا مان نڪري ٽين دنيا ۾ اچي ويا؟؟ اهو سڀ عمل پاڻ مرادو ڪونهي، رياست جي اوليت جو سوال به آهي، پر دهلاري دانشورن وٽ اهو سوال ئي نه آهي. سيڪورٽي ادارن جي 14 هين گريڊ جي ماڻهوءَ کي گولي هلائڻ جا اختيار هجن پر تعليم کاتي جي 17، 18 هين ۾ مٿين گريڊن جي ماڻهن سان هر ويلي جٺ ٿيندي هجي ته پوءِ معاملي کي گهڻ طرفو سمجهڻ ۾ وائکو ڪرڻ واجب بڻجي وڃي ٿو.
هونئن ته پنهنجو مقصد سنڌ جي تعليمي بحران تي لکڻ آهي پر جيئن ته سنڌ جو تعليمي سرشتو هن ملڪ جي مجموعي تعليمي سرشتي ۾ عالمي سرمايي جي اثر هيٺ آهي تنهن ڪري پاڻ پنهنجي مضمون کي هيٺين نقطن ۾ ورهائينداسون:
(الف) سرمائيداري نظام اندر تعليم جي بيهڪ ۾ اهميت.
(ب) سنڌ ۾ پاڪستان اندر تعليمي نظام بابتمطعلق ڪجهه انگر اکر.
(ت) سنڌ جو تعليمي سرشتو، ڪجهه حل ۾ تجويزون.

(الف) سرمائيداري نظام اندر تعليم جي بيهڪ ۾ اهميت:



سڌي يا اڻ سڌي ريت جيئن ته تعليم پنهنجي سماجي نظام جي پيداوار هوندي آهيتعليم جو سوال، سياسي معاشي نظام سان جڙيل وسال هوندو آهي، ان ڪري لازمي آهي ته اسان سرمائي جي سرشتي ۾ تعليم جي بيهڪ کي سمجهون (پاڪستان جيئن ته عالمي سرمائي تي آڌاريندڙپلجندڙ جاگيرداري نما سرمائيدار ملڪ آهي تنهن ڪري اسان سرمائيداري نظام جي نسبت ۾ پاڪستان جي تعليمي سرشتي کي سمجهڻ جي ڪوشش ڪنداسون). پهرين ڳالهه ته هِن نظام اندر تعليم ڪو ڪُلي انساني ترقي يا آزادي جي ضامن نه بلڪه سرمائي جي پيداوار جو ذريعو، سرمائي جي سيڙپ جو هڪ شعبو ۽ سرمائي سان ٺهڪندڙ نظرين جي حڪمراني قائم رکڻ جو ذريعو آهي. جنهن سبب تعليم جي فني پاسن (سي به گهڻا ٽڙا جنگي مقصدن لاءِ) جي ته تمام گهڻي اوسر ٿي آهي پر تعليم جي نظرياتي پاسن جهڙوڪ تاريخ، فلسفو ۽ منطق وغيره کي اڻ چٿو ۽ اڻ اسريل رکيو ويو آهي. صرف انهن موضوعن ۽ شعبن جو مارڪيٽ قائم ڪيو ويو آهي جيڪي هن نظام کي هلائن، وڌائن ۽ سفل بڻائن، جهڙوڪ انگريزن جڏهن هندستان ۾ 1800 ۾ فورٽ وليم ڪاليج کوليو ته ان ۾ تاريخ ۽ فلسفي جهڙن موضوعن تي پابندي مڙهي هئي ۽ صرف برطانوي راڄ کي هلائڻ لاءِ ڪلرڪ پيدا ڪرڻ جو ڪم ڪيو ويو سونپيو هيو. اڄ به لڳ ڀڳ ساڳي حالت آهي، سي اي (CA)، ايم بي اي (MBA) ۽ پيون اهڙيون ڊگريون ڪرڻ وارا ۽ بينڪنگ شعبي ۾ ڪم ڪرڻ وارا فرد لکن ۾ پگهارون کڻن ٿا پر تعليم جهڙو بنيادي ڪم ڪرڻ زيور ڏيڻ وارن فردن جون پگهارون ۽ سماجي رتبو انتهائي ڪمزور آهي. اڄ به سنڌ ۽ پاڪستان ۾ تاريخ ۽ فلسفي جهڙن موضوعن ۾ ڊگريون ڪرڻ وار فرد ننڌٽڪا لڳا پيا آهن. تاريخ ۽ فلسفي کان وانجهيل سماج جڏهن وڌ ۾ کَٽ جهڙي ”واٽڪي ڊنڊي“ (بينڪنگ) ۾ اٽڪي ٿو ته اتان جي سماجي روين ۾ رشتن ۾ به ”دڪانداري نفسيات“ ئي جنم وٺي ٿي ۽ پڙهيل

لکيل طبقو سياسي ۾ سماجي تحريڪون پيدا ڪرڻ بجاءِ فردي ترقي جي ڊوڙ ۾ ”رجعتي طاقت“ (Conservative Froce) جو ڪردار ادا ڪري ٿو.

سرمايو اڄ جي دور ۾ نظرياتي طرح لبرل ازم يا پوسٽ ماڊرن فلسفي، معاشي طور بينڪنگ ڪيپيٽال ۾ سياسي طرح سامراجيت جي شڪلين ۾ اُسري آيو آهي. هڪ طرف آءِ ايم ايف ۾ ورلڊ بئنڪ جو راڄ آهي ته ٻئي طرف ناٽو (NATO) جو. اهو سڄو معاملو تعليم جهڙي شعبي ۾ سڌي طرح اظهارجي رهيو آهي. اڄ جي دور ۾ به وڌ ڪان وڌ ريسرچ واپار، صحت ۾ انساني سهولتن جي سامان بجاءِ جنگي اوزارن ۾ هٿيارن تي ٿي رهي آهي. اڄ به ٽين دنيا جا ماڻهو بک وگهي ۾ مليريا جهڙي خسيس بيماريءَ ۾ مرن ٿا، انساني بنيادي سهولتون ميسر نه آهن پر پوءِ سرمائي جو مارو هٿيارن جي واپار ۾ پيداوار تي ڪاسميٽڪس تي، جنگي جنونيت وڌائڻ تي آهي. جمهوريت جو دعويدار آمريڪا اڄ سڄي دنيا ۾ دهشتگردي پوکيندو پيو وتي، افغانستان مان طالبان ڪٽي لبيا جهڙي سيڪيولر ملڪ ۾ ٿاڦيندو وتي. مڊل ايسٽ ۾ داعش ۾ آفريڪا ۾ بوڪوحرام جهڙيون تنظيمون، فرد ۾ گروهه پيدا ڪري جنگي جنونيت ۾ سماج ۾ عدم استحڪام جي لهر پيدا ڪرائي هٿيارن جو واپار وڌايو ۾ مستقبل ٻٽايو پيو وڃي، پوري دنيا جي تباهي جي قيمت تي پنهنجي تعمير ڪندو پيو وڃي. ان ڳالهه کي هيٺين انگن اکرن مان جانچي سگهجي ٿو ته آمريڪا جي آبادي دنيا جي کل آبادي جو 5 سيڪڙو آهي پر دنيا جي کل ملٽري خرچن جو 40 سيڪڙو ڪان به مٿي رڳو آمريڪا جو آهي (640 بلين ڊالرس ساليانو خرچو اٿس، ٻئي نمبر تي چين 188 بلين ڊالر، روس 87.8 ۾ ٻين ملڪن جو ان ڪان به گهٽ آهي). يعني ته سڄي دنيا هڪ طرف لٺ سردار آمريڪا ٻئيهڪ طرف. 2007ع ۾ آمريڪا عراق جنگ دوران 11 بلين ڊالرس خرچ ڪيا جيڪي آمريڪا جي 2 لک 20 هزار استادن جي سموري سال جي پگهارن جي برابر آهي ۾ عراق جنگ دوران هر 5 سيڪنڊن ۾ ايترو خرچ ٿئي پيو جيترو ڪو هڪ آمريڪي سراسري طور پوري سال ۾ ڪمائي ٿو. ان ڳالهه کي اڃان به تفصيل سان ڇاٽڻ لاءِ پاڻ مختلف ملڪن ۾ صحت، تعليم ۾ دفاعڊفينس تي خرچ ٿيندڙ

بجيٽ ۾ جي ڊي پي تي هڪ نظر هيـــــــٺئن چـــــــارٽ ذريعي وجهنداسون ۾ چـاٽ جي ڪوشش ڪنداسون ته مختلف ملڪن ۾ ڪهڙن شعبن کي ڪهڙيون اوليتون آهن.

s. no	T0p 10 GDP in education	Students per teacher (random selection)	Top 10 best educated countries	T0p 10 GDP in Health	Patient per Doctors	Top 10 military expenditures in US billion dollars	T0p 10 GDP on military	Top 10 budget allocations on military
1	Cuba 18.7	1. Central African republic 68.13	South Korea	Liberia 19.48 %	Cuba 170	United States 645.7	Oman 11.4%	UAE 45.7%
2	Vanuatu 11%	2. Pakistan 41.86	Japan	Sierra Leone 18.84 %	Belarus220 Belgium 220	China 188	Qatar / Saudi Arabia 10%	Pakistan 23.1%
3	Lesotho 10.4	12. Afghanistan 31,56	Singapore	USA 17.85 %	Russia 230 Greece 230	Russia 87.8.	Iraq/ Jordan 8.6%	Iran 21.7%
4	Saint Vincent Grenadines 10%	16. Bangladesh 30.62	Hong Kong	Tuvalu 17.31 %	Georgia 240 'Italy 240,Ukraine 240,Turkmenistan 240	Saudi Arabia 67	Israel 7.3%	USA 19.3%
5	Yemen 9.5 %	36. 25.29	Finland	Marshal Island 16.54 %	Lithuania 250	France 61	Yemen 6.6%	Russia 18.7%
6	Brunei 9.1%	82. Srilanka 17.26	UK	Micronesia 13.42 %	Uruguay 270	United Kingdom 57.9	Eretria 6.3%	India 18.6
7	Mongolia 9%	96. China 15.15	Canada	Lesotho 12.76 %	Bulgaria 280 Iceland 280 Kazakhstan 280 Switzerland 280	Germany 48.8	Macedonia 6%	China 18.2%
8	Demark 8.5%	108. USA 14.49	Holland	Netherland 11.96 %	Portugal 290	Japan 33.9	Burundi 5.9%	Moroco 13.6
9	Guyana 8.4%	170. Finland 9.6	Ireland	France 11.63 %	France 300 Germany 300 Hungary 300	North Korea 39.8	Maldives 5.5% Mauritania 5.5%	South Korea 12%

					South Korea 300 Spain 300			
10	Malaysia 8.1%	181. Russia 8.47	Poland	Moldova 11.37 %	Denmark 310 Sweden 310	India 33.9	Kuwait 5.3%	Colombia 11.9%
Extra data		182. Cuba 182	13. Russia	165. India 3.87%	69.Pakistan 1400	27, Pakistan 7	40. Pakistan 3%	
		195. San Marino 4.11	14. USA	171. Bangladesh 3.72%	71. India 1700		60. India 2.5%	
				183. Pakistan 2.51%	88. Bangladesh 3800		112. Bangladesh 1.3%	

حيرت جهڙي ڳالهه آهي ته دفاعيملٽري خرچن ۾ آمريڪا ته سيني کان اڳيان بيٺو آهي پر هندستان به ڏهين ۾ پاڪستان 27 هين نمبر تي آهن، (ياد رهي ته پاڪستان جي ڪل GDP 0.21 ۾ هندستان جي 1.68 ٽرلين ڊالرس آهي. انڊيا جي ايراضي ۾ پاڪستان کان 4.22 ڀيرا وڌ۾وڌيڪ، آبادي 6 ڀيرا وڌيڪ ۽ GDP به پوءِ پر آهي پاڪسڪتان کان انوڻ تي وڌيڪ اٿس.) ٻئي طرف دفاعي بجيت کي ڏسبو ته متحده عرب امارات (UAE) سيني کان اڳيان، پاڪستان ٻئي نمبر تي، ايران ٽئين، آمريڪا چوٿين ۾ هندستتان 6 هين نمبر تي اچن ٿا (يعني پيارو پاڪستان ان معاملي ۾ هندستان کان گوءِ کٽي ويو) پر تعليم واري شعبي ۾ انهن چڱن مڙسن مان ڪير به اڳيان نه آهي. تعليم تي GDP جو گهٽي کان گهٽو سيڪڙو خرچ ڪندڙ ڪيوبا جهڙو غريب ملڪ آهي، پين ننڍن وڏن ملڪن سان گڏ ملائيشيا به 10 نمبر تي آهي. آمريڪا 63 نمبر تي، هندستان 134 تي، بنگلاديش ۾ پاڪستان 164 نمبر تي آهني (ڏيو منهن! پيارو پاڪستان ملٽري بجيت ۾ ٻئي نمبر تي ته تعليم تي ۾ 164 هين نمبر تي! ان کي چئبو آهي ماٽيلي ماءُ وارو سلوڪ).هڪ اڻ هوند ٻيو افعال ٻچڙا.) هڪ رپورٽ مطابق استاد- شاگرد جي تناسب ۾ سينٽرل آفريڪن ريپبلڪ نالي ملڪ 68.13 ٻارن تي هڪ استاد مقرر ڪري ٿو جيڪو استادن جي گهٽ ۾ گهٽ شرح کي اظهاري ٿو. ان معاملي ۾ پيارو پاڪستان دنيا ۾ ٻئي نمبر تي آهي يعني 41.86 ٻارن تي هڪ استاد پين ڪجهه ملڪن ۾ اها شرح ڪجهه

هيئن آهي. افغانستان 31.26، آمريڪا 14.49، چين 15.15، برطانيه 14.27، ملائيشيا 13.72 ٻارن تي هڪ استاد وغيره گهٽ ۾ گهٽ ٻارن تي وڌ ۾ وڌ استاد مقرر ڪرڻ ۾ پهرين نمبر تي سين مارينو (San marino) 4.11 ٻارن تي هڪ استاد، ٻئي نمبر تي ڪيوبا 8.43 ٻارن تي هڪ استاد، ٽئين نمبر تي روس 8.47 ٻارن تي هڪ استاد مقرر ڪن ٿا. فِن لينڊ ۾ ڊينمارڪ به ويجها اٿن.

صحت ۾ پين انساني بهبود جي شعبن جو به مٿئي حال ساڳيو آهي. صحت تي GDP جي خرچ ۾ آمريڪا ٽئين نمبر تي آهي پر جيڪڏهن مريض ۾ ڊاڪٽرن جي نسبت ڏسبي ته گهٽ ۾ گهٽ مريضن تي وڌ ۾ وڌ ڊاڪٽرن جي تعداد ۾ ڪيوبا پهرين نمبر تي، بيلارس ۾ بيلجيم ٻئي ۾ روس ۾ يونان ٽئين نمبر تي آهن. آمريڪا ۾ ___________ پاڪستان 1400 مريضن تي هڪ ڊاڪٽر، هندستان 1700 ۾ بنگلاديش ۾ 3800 مريضن تي هڪ ڊاڪٽر آهي.

اهي سڀ انگ اکر ڏسڻ ڪانپوءِ ذهن ۾ هڪ ٻاراٽو سوال اڀري ٿو ته آمريڪا، هندستان، پاڪستان وغيره صحت ۾ تعليم ۾ ايترو پوئتي آهن يا گهٽ خرچ ڪن ٿا ۾ جنگين تي تمام گهڻو ته هو آخر جنگي خرچا گهٽائن ڇو نه ٿا، آمريڪا جيڪڏهن جمهوريت جو نالو وٺي عراق، افغانستان، ويتنام وغيره ۾ ڪاهي پوي ٿو (اهو ائين ئي آهي جيئن ڪنهن زماني ۾ عرب پنهنجو سامراج قائم ڪرڻ لاءِ غير عرب ملڪ تي اسلام جي نالي جي اوٽ ۾ ڪاهي پيا) ته پوءِ آفريڪا ۾ اناج، صحت ۾ تعليم ڇو نٿو ڪٽي پهچي؟؟ جيڪڏهن هو ايف 16 جهاز، ميزائيل ۾ جنگي ٽيڪنالاجيز پين ملڪن کي ڏئي سگهي ٿو ته سوويت يونين وانگر اسٽيل ملون ڇو نه؟؟ جنگي مقصدن لاءِ ڊرون نهي سگهن ٿا ته دنيا مان آلودگيءَ جو خاتمو ڇو نه؟؟ وغيره. اهو سڀ ڪجهه ان لاءِ آهن جو جنگيون سامراج کي قائم رکڻ ۾ سرمائي جي اڻ برابري ورهاست کي قائم رکڻ جو لازمي پاسو آهن. ان کي سمجهڻ سولو آهي، جيڪڏهن پاڪستان ۾ امن ٿي وڃي ته ماڻهو سهولتن جي گهُر ڪندا، بجلي گهرندا، صحت گهرندا، روڊ رستا گهرندا۔ ان ڪان جان ڇڏائڻ لاءِ رياست ماڻهن کي دهشتگرد بچي موت ڏيکاري پوءِ بخار آچي ٿي ته ماڻهو اُن

بخار کي به غنيمت سمجهي ڳلي لائين ٿا. ائين ئي آمريڪا به دنيا کي طالبان جو دهمان ڏئي، حملا ۽ ڦرلٽ کي جائز ٻڌائي سڄي دنيا تي راتاها هڪ طرف، سياسي غلبو ٻئي طرف، هٿيارن جو واپار ٽئين طرف قائم ڪيو ويٺو آهي. دنيا جهنم پر سرمائي جي سيڙپ وارا گروهه ۽ ڪمپنيون ارب ۽ ڪرب پتي ۽ انهن لاءِ هر طرف جنت ئي جنت ته پوءِ آخر هنن کي ڪهڙي چتي ڪتي ڪاڏو آهي جو دنيا کي پائپي ۽ علم جو درس ڏين يا اُپاءَ وٺن. تاريخ ۽ فلسفي کي ونڊ ڪٽ تي اوليت ڏين. جدليات ۽ منطق پڙهائڻ کي فرض سمجهن!!!

(ب) پاڪستان ۽ سنڌ اندر تعليم بابت ڪجهه انگ اکر:

نائيجيريا کان پوءِ پاڪستان ٻئي نمبر تي اهو ملڪ آهي جنهن جا وڏ ۽ وڏ اسڪول واري عمر (5 کان 16 سالن) جا ٻارَ اسڪول کان ٻاهر هجن ٿا، نائيجيريا ۾ 105 لک ۽ پاڪستان ۾ 55 لک ٻار اسڪولن کان ٻاهر آهن. (ياد رهي ته هندستان جي آبادي پاڪستان کان پنجوڻ تي وڌيڪ آهي پر پوءِ به اسڪولن کان ٻاهر ٻارن جو سيڪڙوي شرح پاڪستان کان 3 پيرا گهٽ اتس) سينٽرل آفريڪن ريپبلڪ کانپوءِ پاڪستان ٻئي نمبر تي آهي جنهن ۾ شاگردن جي تناسب سان گهٽ ۾ گهٽ استاد هجن ٿا. يو اَي اِي کانپوءِ پاڪستان ٻئي نمبر تي اهو ملڪ آهي جيڪو گهٽي کان گهٽي بجيٽ دفاعملٽري تي خرچ ڪري ٿو ۽ تعليم تي خرچ جي حساب سان 164 نمبر تي آهي.

پاڪستان ۾ لڳ ڀڳ سايا 6 هزار اسڪول بند پيل آهن. جن کي ”گهوسٽ اسڪولس“ چئجي ٿو. سنڌ اندر هر ستون اسڪول گهوسٽ آهي ۽ پاڪستان جي هر 4 گهوسٽ اسڪولن مان 3 سنڌ ۾ هجن ٿا (ڪجهه عرصو پهرين هڪ دوست گهوٽڪي ۾ ڪنڌڪوٽ مان ٿي آيو، اهو ٻڌائي پيو ته اتي 10-12 گهرن ته ڪتي ڪتي 5-4 گهرن تي ڳوٺ مشتمل هيو ۽ هر ٻئي ڳوٺ وٽ پرائمري اسڪول هيو پر اتان جا 80 سيڪڙو اسڪول بند هيا پڇا ڪرڻ تي خبر پئي ته اهي اسڪول اتان جي منسٽرن پنهنجي چمچن کي نهرائي ڏنا آهن صرف اِن مقصد لاءِ ته ڪين بنا پڙهائڻ جي نوڪري ۾ پگهار ڏياري سگهجي، اهڙن اسڪولن

جي موجودگي نج سياسي بنيادن تي آهي) اها بہ ڳالهه آهي تہ جيڪي ڪم ڪن پيا انهن مان 77 سيڪڙو سرڪاري اسڪولن جون عمارتون غير معياري هجن ٿيون پيو تہ نهيو گهٽ ۾ تہ بنيادي سهولتون جهڙوڪ واش روم وغيره بہ نہ هجن ٿا.

سنڌ ۾ ڪل 47 هزار 4 سو اسڪول آهن، جن مان 91 سيڪڙو پرائمري ۾ 9 سيڪڙو مڊل ۾ هاءِ اسڪول آهن

پاڪستان اندر ڪل اسڪولن، ڪاليجن، استادن ۽ شاگردن جا انگ اکر هيٺ چارٽ ۾ ڏجن ٿا.

Name of institutes	No. of Institutes	No. Of students	No. of teachers
Primary schools	1 60,000	29 millions	450, 000
Middles schools	41951	5.72 millions	334984
High schools	25209	2.73 millions	452779
Colleges and higher secondary schools	3435	1.30 millions	81183
Degree colleges	1558	1.02 millions	36349
Universities	135	1.5 millions	63557

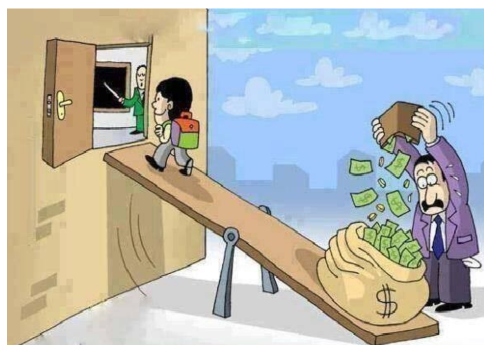
پاڪستان اندر تعليم جي شرح 55 سيڪڙو آهي يونيسڪو UNESCO جي رپورٽ مطابق يو اين (UN) جي 120 رجسٽرڊ ٿيل ملڪن مان پاڪستان 113 نمبر تي آهي. جنسي متيپد بہ پاڪستان ۾ تمام گهڻو آهي. 10 مردن جي ڀيٽ ۾ صرف 4 عورتون پڙهيل هجن ٿيون. پاڪستان جي صوبن جي صورتحال ڪجهه هيئن آهي:

علائقا	مردن جي تعليمي شرح	عورتن جي تعليمي شرح
پنجاب	69%	50%
سنڌ	71%	45%
خيبرپختونخواه	69%	31%
بلوچستان	62%	23%

3%	29.5%	فاٽا

پاڪستان جي تعليم متعلق ڏنل انگ اکر هڪ بحران جي نشاندهي ڪن ٿا، انهن کي سمجهڻ خاطر پاڙ پن شين جو جائزو وٺنداسون هڪ ته پاڪستان اندر طبقاتي تعليمي سرشتو ۽ ٻيو پاڪستان جي خارجه پاليسي.

(1) طبقـــــــاتي تعليم سرشتو:



پاڪســــــــتان جي تعليمي سرشـــــــتي ۾ طبقاتي معاملو وڏي شَدَ مَدَ سان اظهارجي رهيو آهي. مٿـئين طبقي جي فـــــــردن لاءِ اولهه جي ملڪن جا دروازا کليل آهن، هو پنهنجي مرضي ۽ منشا مطابق يورپ يا آمريڪا وغيره جي ڪنهن به نـالي واري يونيورسٽي مان ڊگريون ڪيو وٺن يا وري ڪئمـبرج سسـٽم مـان اَي يا او ليول (A or O level) ڪيو وٺن يا بيڪن هائوس يا سٽي اسڪول جا در کليل آهن. يونيورسٽي سـطح تي IBA، LUMS يا GIKI موجود آهن جتي پاڪستان جو نـوابي لـڏو (Elite Class) پلجي ٿو. وچين طبقي لاءِ به چڱن خاصن پرائيويٽ ادارن يا انهن جي فرنچـائيز جي لاڌ لڳي پـئي آهي. هيٺـئين طبقي جي مڃي ماني لائق گهراڻن لاءِ به هلڪا ڦلڪا پرائيـويٽ ادارا مليو وڃن پر صفا پيڙهيل ۽ غريب لـڏو يا ته سـرڪاري اسـڪولن ۾ وينـدو، يا ٻـني ٻـارو يا دڪـانڙو سـنڀاليندو يا وري مدرسن جو منهن ڪنـدو جتي مذهبي تنظيمون مفت تعليم ۽ وظيفا ڪنيو ويٺيون آهن ۽ ان جو نتيجو اهو ٿو نڪري جو نوڪرين ۾ سماجي رتـبي جو معـاملو به ائين ئي تهدار بيهي ٿو. اميرن جا نااهل فرد يا ته ڪنهن سـٺي اداري ۾ ڪم ڪن ٿا، يا ڪن خاص ادارن جا چڱا مڙسهيد هجن ٿا يا وري سياست يا فوج جا مهندار بڻجن ٿا ٻئي پاسي غريب لـڏي جا اهل فرد به بي روزگاري ۾ بي وسي جو شڪار ٿين ٿا يا وري مـذهبي تنظيمن جي وَر چـڙهي دهشـتگردي کي جـوان رت مهيا ڪن ٿا. اهو ئي سبب آهي جو پاڪسـتان ۾ 50 هـزار اڄ به اهڙا

دهشتگرد آهن جن کي موت جي سزا ڏنل آهي، خودڪشين، ڦر، ڌاڙن بدامنيءَ جو ديو ڪٽي دنگ ڪري ئي نٿو.

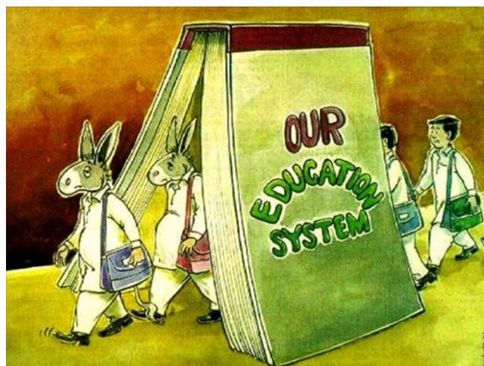
(2) پاڪستان جي تعليم تي سياسي خارجه پاليسي جو اثر:

خارجه پاليسي جي حوالي سان پن شين جو پاڪستان جي تعليم تي گهرو اثر آهي هڪ نيو لبرل تعليمي سڌارا رفارمس جنهن جو نعرو آهي ته "learning" يا "life long learning" "society" وغيره اِن جو ڪو پيو مطلب نه آهي سواءِ اِن جي ته تعليم جي شعبي وڌ کان وڌ سيڙپ ڪجي اُپت ڪمائجي، سرمائي کي پنهنجي واڌ لاءِ هر شعبو کپي، IMF ورلڊ بئنڪ کي پلا چو پاڪستان يا سنڌ جي تعليم جو مٿي سور پوندو هر شعبي کي خانگاهڻ جي گهر چو ٿي رهي آهي جي ادارن کي خانگاهڻ ايڏو ئي پلو آهي ته پوءِ ملڪ کي سڀ کان پهرين آرمي کي خانگاهڻ گهرجي متان سستي سٺي آرمي ملي پوي ملڪ جو وڏو خرچو بچي پوي. تعليم جي خانگاهڻ مان رياست سرمائيدارن ٻنهي کي فائدو آهي، رياست کي اهو فائدو ته هن جي جان ڇٽي پوندي هوءَ عوام ڏانهن ان معاملي جوابده نه هوندي سرمائيدارن کي اهو فائدو ته تمام سستي اگهه تي تعليم جي شعبي ڪم ڪرڻ وارا تربيت يافته ورڪرس مليو وڃن. جيئن ڏهن سرڪار ڪنهن پي ايس ٽي کي 15 کان 20 هزار، ايچ ايس ٽي کي 20 کان 25 هزار، ڪنهن ليڪچرار کي 35 کان 40 هزار گهٽ گهٽ پگهار ڏئي ٿي ته اتي خانگي ادارن 3-4 هزارن کان پگهارون شروع ٿين ٿيون، ڪاليج سائيڊ ڪم ڪندڙ پڙهائيندڙ کي به 10 کان 15 يا 20 هزار عيوض چڪي ڪم ورتو ٿو وڃي، وڌ وڌ وڏن خانگي ادارن استادن جون پگهارون 25 کان 30 هزارن تائين به هجن ٿيون پر اتي به هڪ طرف ته پگهار ڪانسواءِ ڪي به مراعتون يا سهولتون نه آهن، ڪابه پينشن وغيره نه آهي ٻئي طرف نوابن جو اولاد انهن استادن سان سڄو ڏينهن جٺ ڪندو آهي اڪثر انهن استادن کي اهو چوندو ٻڌو ويو آهي ته اسان اُها پگهار پنهنجي بي عزتي ڪرائڻ ذلالت جي عيوض وصول ڪندا آهيون جيترو وڏو ادارو اترو ٻار بگڙيل اوترو استاد جي بي عزتي جهڙو ڪو اهو معاملو لازم ملزوم ٿي ويو آهي. اوترو استاد شاگرد جو تعلق ميڪانڪي.

ٻئي طرف خارجه پاليسي ۾ آمريڪي ڊالر ۽ سعودي ريال
جو ڪمال آهي. انهن ٻنهي جي پاڪستان ڪان گهر سستي اگهه
تي طالبان يا ٻين اهڙن دهشتگردن جي پيدا ڪرڻ جي آهي.
ڪالهه سوويت يونين کي سوڙهو ڪرڻ لاءِ طالبان پئي ڪتا ته اڄ
به ايران جي اثر کي گهٽائڻ لاءِ ملڪ اندر خودڪش ڌماڪن جو
راڳ هلي پيو ته ٻئي طرف لبيا، شام يا ٻئي ڪنهن هنڌ عالمي
سامراج جي ضرورتن مطابق تيار ٿيل دهشتگرد مهيا ڪيا پيا
وڃن. جنهن مان ائين پيو لڳي ته پاڪستان جي وڏين صنعتن
مان هاڻ اها به هڪ صنعت جو درجو حاصل ڪري چڪي آهي.

اهو سڄو معاملو هتان جي ٽيڪسٽ ڪتابن ۾ چٽيءَ طرح
اظهارجي ٿو. هتي پڙهايو ويندڙ نصاب نه ته سائنسي آهي ۽ نه
ئي سيڪيولر. جتي فطرتي سائنس جي ڪتابن ۾ به مذهبي
ڪتابن جا حوالا هجن، تنقيد (جيڪو سائنس جو لازمي پاسو
آهي) بجاءِ تقليد پڙهائي ويندي هجي ۽ هتي جتي سائنس کي به
مذهبي بڻائڻ جي ڪوشش هر ويل ٿيندي هجي ڪئي ويندي هجي،
اتي حيرت نه ٿيڻ گهرجي ته هسٽري ته اڳ ئي مسلم هئي هاڻي
بائيولاجي، فزڪس ۽ ڪيميسٽري کي به اسلامي بڻايو پيو وڃي.
نڪ مان مڇر دماغ تائين پهچائي اسلامي اينا ٽامي جو بنياد وڌو
پيو وڃي. جڏهن فزڪس جو مادي جي بقا جو قائدو پڙهايو
ويندو هجي ۽ ائين چئجي ته ”مادو نه پيدا ڪري ٿو سگهجي ۽
نه فنا، صرف هڪ شڪل مان ٻي شڪل ۾ تبديل ڪري سگهجي
ٿو“ ۽ وري اتي ئي ڏنگيءَ ۾ اهو جملو به لکيل هجي ته مگر
مقدس هستي مادو تخليق به ڪري سگهي ٿي ۽ فنا به، ته اها
سائنس سان جٺ نه ٿي ته پيو ڇا ٿيو. مطلب ته آئنسٽائن جهڙي
دماغ کي تخليق جو عمل سمجهه ۾ نه آيو پر هتان جا ٽيڪسٽ
بُڪَ لکندڙ يا گائيڊون ڇپيندڙن کي تخليق جي عمل جي سائنس
سمجهه ۾ اچي وئي. وري جڏهن ڪو بائيولاجي جو استاد ارتقا
جو باب پڙهائڻ کان اڳ ئي ڊارون کي ٻه چار گاريون ڏيڻ لازم
سمجهي ۽ ٻارن کي اهو پڙهائي ته منحوس ڊارون اسان جي
مقدس عقيدن تي حملو ڪيو آهي ۽ ڪيس سائنسدان رَد ڪري
چڪا آهن ڪهڙا سائنسدان، ڪهڙي ٿيوري ڪا خبر نه اٿن بس
هوا ۾ لنئيون پيا هلائين ته ان وقت هڪ بائيولاجي جي استاد ۾
ڪنهن مذهبي پيشوا ۾ ڪو فرق ئي نٿو رهي. مطلب ته اهو

سڀ ڪجهه سعودي ريال جو ڪمال آهي جو اڄ به اسان وٽ سائنس عرب سانچن ۾ لهجي مان جان نه ڇڏائي سگهي آهي ته پوءِ پلا هن ملڪ ۾ سائنس جي اوزارن بجاءِ مذهب ۾ شدت ترقي نه وٺي ته پيو ڇا ٿئي!!



(ت) سنڌ جو تعليمي سرشتو، ڪجهه حل ۽ تجويزون:

سنڌ جو تعليمي نظام ڪو پاڪستان جي مجموعي تعليمي نظام کان مختلف نه آهي پر پوءِ به هن ملڪ ۾ جتي طبقاتي فرق تعليم ۾ اظهارجي ٿو اتي قومي فرق به اظهارجي ٿو پنجاب (خاص ڪري سينٽرل پنجاب) جي تعليم نسبتاً ٻين علائقن ۾ صوبن (قومن) کان بهتر آهي. سنڌ ۾ جيڪا شيءِ چٽينمايان آهي سا اُها آهي تعليم جي سرشتي ۾ ڪرپشن ۽ سياسي مداخلت، استادن جي ڀرتين کان وٺي اسڪول جي بند پيل هجڻ تائين جي صورتحال. پاڻ پڙهين به اها ڳالهه رکي آياسين ته پاڪستان جي 4 بند پيل اسڪولن مان 3 سنڌ ۾ هجن ٿا. جيستائين معاملو نصابي ٽيڪسٽ ڪتابن جو آهي ته اڄ به مدي خارج نصاب پيو هلي، اڄ به بليڪ اينڊ وائيٽ وارو زمانو لڳو پيو آهي، پيو ته ٺهيو بلوچستان جا ٽيڪسٽ ڪتاب به ڪلرڊ پرنٽ ۾ آهن پر پاڻ وٽ ايترو به نه آهي. پنجاب اندر اسڪول سطح تي ليپٽاپ ڏنا وڃن ٿا پاڻ وٽ اڃا اهڙي ڪا به ڳالهه ناهي، هنري تعليم جو ته پري پري تائين نالو ئي نه آهي. يونيورسٽي سطح تي ريسرچ لاءِ اوزار ۽ رجحان بنهه گهٽ آهي.

عام طور تي تعليم جي ڳالهه ڪرڻ وقت چند شين کي ڌسٽو پوندو آهي جهڙوڪ اسڪول جي عمارت ۾ سهولتون، استادن جو اهل ۽ تربيت يافته هجڻ، ڪلاسز جو ٺيڪ طريقي سان هلڻ ۽ پڙهائي ۾ تخليقي پاسا پيدا ڪرڻ، نصاب جو جديد، سيڪيولر ۽ سائنسي بنيادن تي هجڻ، امتحاني سرشتي جو

شفاف هجڻ، يونيورسٽي ۾ اهل شاگردن جون داخلائون ٿيڻ وغيره پاڻ جيڪڏهن سڀ پاسن جو جائزو وٺون ته سنڌ جي تعليم جو ٻيڙو ٻڏل آهي. جيڪڏهن اسڪولن جي عمارتن جو معاملو آهي ته سرڪاري اسڪولن ۾ ڪشادا ڪمرا ۽ وڏا گرائونڊ ته آهن پر عمارتون وري پراڻيون ۽ ڀوت بنگلن جو ڏيک ڏيندڙ ۽ صفائيءَ جو معاملو ته بنهه گهٽ، وري جي پرائيويٽ ادارن ۾ صفائي سترائي آهي ته ڪيڏڻ لاءِ گرائونڊ ته نهيو گهڻن ٽڻ کي ته اسيمبلي جيترو گرائونڊ به نه آهي ۽ ڪلاس روم به ڪڪڙن جي کُڏَ يا ڪتهڙي جو ڏيک ڏيندا ٻارُ ٻارَ ۾ سٿيل. استادن جي اهل هجڻ جو معاملو اِهو آهي ته پرائمري کان وٺي يونيورسٽي تائين اهليت جو بلاتڪار ڪيو پيو وڃي يا ته پئسي عيوض پرتيون ٿيون ٿين يا وري نانيءَ ويڙهو لڳو پيو آهي، جنهن جي پهچ ڪنهن منسٽر يا سرندي واري وٽ آهي ان کي چمچاگيري عيوض يونيورسٽين جهڙن ادارن ۾ پرتيون عنايت ڪيون وڃن ٿيون. اوهان ان ڳالهه مان اندازو لڳايو ته ڪو هلڪو ڦلڪو خانگي اسڪول به ڪنهن استاد کي پرتي ڪندو آهي ته ان کان ڊيموڪلاس ورتو ويندو آهي، ان جو ڪلاس ڪنٽرول ۽ پڙهائڻ جو انداز ڏٺو ويندو آهي، رڳو رَٽي تي ياد ڪيل سوالن کي نه ڏسبو آهي ۽ جيڪو استاد جنهن سبجيڪٽ لاءِ ايندو آهي ان کان سبجيڪٽ مان ئي سوال ڪيا ويندا آهن ڪا پاڪستان اسٽڊي، جنرل ناليج يا اسلاميات نه ڏني ويندي آهي پر حيرت آهي جو سنڌ پبلڪ سروس ڪميشن جا انٽرويو هجن يا سنڌ جي يونيورسٽين جا، هر جڳهه تي گنگا اُبتيتلي پئي وهي ۽ استادن جي تربيت جو معاملو ته آهي ئي ڪونه، خانگي ادارن جهڙوڪ آغان، سٽي، بيڪن هائوس وغيره ۾ ته اهو رجحان آهي پر هلڪن ڦلڪن خانگي اسڪلولن توڙي سرڪاري اسڪولن کي ته ان ڳالهه جي خبر ئي نه آهي ته ڪو اهو جهان به هوندو آهي. نالي ماتر B.Ed، M.Ed يا ٻيون اهڙيون ڊگريون ته ڪرايون وڃن ٿيون پر سکيا جو عمل اڻ لڀ آهي، جي ڳالهه باضابطا ڪلاسن جي هلڻ جي آهي ته اهو ڪم خانگي ادارن ۾ ته آهي پر سرڪاري ادارن ۾ نالي ماتر. جنهن جا ٽي وڏا سبب آهن هڪ ته نوابن ۽ پڙهيل لکيل ماڻهن جا ٻار خانگي ادارن ۾ هليا وڃن ٿا ۽ باقي وڃي بچن ٿا هارين، مزدورن يا غريب غربن جا ٻار جيڪي

سرڪاري ادارن □ اچن ٿا ته ادارن تي دٻاءُ ڪٿان وڌي؟ پيو ته استادن جون پنهنجن علائقن کان ٻاهر پرتيون آهن ته، نه انهن کي ٽرانسپورٽ مليل آهي □ نه ڪو ڊينگ جو ٽرانسپورٽ الائونس، جو هو ريگيولر ڪلاسز تي وڃن. تمام گهڻو وقت، توانائي □ پئسو خرچ ٿئي ٿو جي پاڙو ڪرايو اچي ٿو 10 کان 15 هزار □ الائونس ملندو هجي 3 کان 4 هزار ته ڪهڙو ٽُڪ ٿو بيهي ڪم کي فعال بڻائڻ جو. ٿيون وري جڏهن چيڪ □ بئلنس نه هوندو ته ڪٿان استاد ريگيولر ٿيندا جي استادن کي ريگيولر ڪرڻو آهي ته انهن جي جائز مسئلن جو حل ڪڍيو وڃي □ انهن تي دٻاءُ وڌايو وڃي.

سنڌ جي تعليم جو وڏي □ وڏو بحران پهرين بيان ڪيل ڳالهين □ نه پر امتحاني سرشتي □ آهي. اڳ ڪاپي ڪلچر تي گهڻو ڳالهايو ويندو هيو. هاڻي ته عجب رنگ آهي جو ڪاپي به غريب غربي جو پار ٿو ڪري امير جو پار ته واڪَ تي مارڪون ٿو وٺي. بورڊ وارا مافيا بڻجي ويا آهن. 40 کان 50 هزار عيوض فرسٽ ايئر □ انٽر □ A يا A-1 گريڊ مليو وڃي. 20 کان 30 هزار عيوض نائين □ ڏهين ڪلاس □ جيڪي مارڪون چاهيو، گهرو مليو وڃن، اسڪولن اندر ننڍن وڏن پرچن □ هڪڙا ٻار پوزيشن ڪٽنڊڙ آهن □ بورڊ □ وري اهي اڳيان ٿا اچي وڃن جن کي ڊينگ سان لکڻ به نه ايندو آهي □ اهل ٻار جي پئسا نه ڀري ته C □ B گريڊ کان اڳتي نٿو وڌي □ نااهل A-1 تو کٽي. (ياد رهي ته بورڊ □ چيڪنگ ڪندڙ استادن کي چيل هوندو اهي ته ٻار ڪيڏو به پلو لکي پر 100 مان 80 مارڪن کان مٿي ناهي ڏيڻيون پر جڏهن ٻار پئسا ڀري ٿو ته سائنس جهڙن موضوعن □ به 90 کان 95 مارڪن تائين مليو وڃن. اهڙي رڍ يگڏهه نظام اندر الائي ته ڪيترن تخليقي ٻارن جا پر کُسيو وڃن □ ڪي ٻار ته دل شڪستا ٿي بس هلن ٿا يا وري والدين تي پئسن جو زور وڌائن ٿا يا خودڪشين جي ڪوشش ڪن ٿا (ياد رهي ته هن سال وحدت ڪالوني حيدرآباد □ هڪ خواجه ڇوڪري صرف اِن ڳالهه تي خودڪشي ڪئي جو جڏهن فرسٽ ايئر جو رزلٽ آيو ته ان □ هن جون مارڪون تمام گهٽ □ ٻين نااهل ڇوڪرين جون مارڪون هن کان ڪافي مٿي هيون. اِن سڀ معاملي کي ڪهڙو لقب ڏيون!!!)) ان سڀ ڳالهه جو آخري پاسو اِهو ا

آهي ته سڀني يونيورسٽين اندر ۽ سڀني ڊپارٽمينٽن ۾ داخلائون ونڻ آهي ته اتي به اهل پار سان نا انصافي ٿئي ٿي، پهرين ته جي اهل پار انٽري ٽيسٽ ۾ سٺو اسڪور ڪٽي به ته بورڊ مان حاصل ڪيل C ۽ B گريڊ ڪيس چند پوائنٽن تان هارايو چڙي، پر ڳالهه ته جي امير جو پار چند پوائنٽن تان رهجي وڃي ته ان وٽ ڏوڪڙن جي آڌار تي سيلف فنانس تي داخلا موجود آهي. پوءِ ڪٿي رهيو ڪو اهليت جو معاملو!! ۽ پوءِ ٿري ايڊيٽ فلم وانگر هن سماج ۾ چمتڪار بجاءِ بلاتڪار ئي ٿيندو رهي ٿو.

ڪجهه حل ۽ تجويزون:

خانگي تعليم جو مڪمل خاتمو ڪري، سڀن لاءِ برابر تعليمي نظام مهيا ڪيو وڃي.

پاڪستان جي سمورين قومي اڪائين ۾ ساڳيو نصاب لاڳو ڪيو وڃي.

نصاب سيڪيولر ڪيو وڃي، مذهبي تعليم بجاءِ تاريخ ۽ فلسفو پڙهائڻ لازمي بڻايو وڃي. (مذهبي تعليم هر فرقو مسلڪ يا مذهب پنهنجي آڌار تي خانگي نموني ۾ پڙهائي پر اهڙا ادارا جيڪي گڏيل آهن انهن ۾ ڪنهن هڪ مذهب يا فرقي کي اوليت ڏيڻ ۽ ٻئي کي نه مذهبي متڀيد ۽ نفرت کي جنميندو)

دفاع جي خرچن کي اڌو اڌ گهٽائي هنگامي طور تعليم جي بجيٽ وڌائي وڃي، تعليم اسڪول سطح کان يونيورسٽي سطح تائين مفت بڻائي وڃي، تحقيق جي اوزارن ۽ رجحانن کي وڌايو وڃي.

استادن جون پرتيون اهليت مطابق ڪيون وڃن، پرتين لاءِ لکت ۽ ٽيسٽ ۽ انٽرويو سان گڏ ڊيموڪلاسز ضروري بڻايا وڃن، پرتين ۾ سياسي مداخلت ۽ پئسي يا سفارش جو استعمال بند ڪيو وڃي. (ان لاءِ سخت قانون سازي ڪئي وڃي).

استادن جون پرتيون سندن رهائش وارن علائقن ۾ ڪيون وڃن يا ڪم واري علائقي ۾ ڪين بهتر رهائشي ڪالونيون ٺاهي ڏنيون وڃن (جيئن آرمي کي مهيا ڪيون وڃن ٿيون) يا ڪين گهربل ٽرانسپورٽ مهيا ڪئي وڃي ۽ پرتين وقت ٽن قسمن جون ڪيٽگريون ٺاهيون وڃن. (1) جنرل ڪيٽيگري: جنهن ۾ اهو فرد اپلاءِ ڪري جنهن کي سنڌ اندر جتي به مقرر ڪيو ويندو ۽

رهائش جي سهولت ڏني وڃي ته هو وڃڻ لاءِ پابند هوندو. (2) ڊويزنل ڪيٽيگري: جنهن ۾ اپلاءِ ڪندڙ فرد پابند هوندو ته ڊويزن اندر ڪيس ڪٿي به مقرر ڪيو وڃي ته هو ويندو. (3) ڪاليج يا اسڪول ڪيٽيگري: جنهن ڪاليج يا اسڪول ۾ استاد وڃڻ کان ڪيٻائن ٿا ان لاءِ مخصوص پرتيون ڪيون وڃن، ان ڪيٽيگري ۾ صرف اهو فرد اپلاءِ ڪري جيڪو اسڪول يا ڪاليج ۾ وڃڻ لاءِ تيار هجي. ان کي يقيني بنائڻ لاءِ ڪجهه مراعتون ڏنيون وڃن، سندن ڪم جا ڏينهن گهٽايا وڃن يا کين بنيادي سهولتون ڏيڻ سان گڏ ڪجهه معاشي مراعتون ڏنيون وڃن (اهو سڀ ڪجهه ائين ئي ممڪن آهي جيئن اينگرو جي ڪاليجن يا آرمي پبلڪ يا پبلڪ اسڪولن ۾ پرتيون اسڪول يا ڪاليج جي بنياد تي ٿينديون آهن، کين ڪاڏي پيتي سان گڏ سٺي رهائش مهيا ڪري ڏني ويندي آهي ۾ اشتهار به ان آڌار تي ڏنا ويندا آهن)

امتحاني سرشتي ۾ هڪدم تبديلي آندي وڃي، ڪاليج ۽ يونيورسٽي سطح تي بياني امتحان بجاءِ آبجيڪٽوِ امتحان (MCQs ۽ BCQs لاڳو ڪيو وڃي، پيپرن جي چڪاس ڪمپيوٽرائيزڊ ڪئي وڃي ۾ پيپر جي ٻئي ڏينهن ئي نتيجو نيٽ تي مهيا ڪيو وڃي. بورڊ جو ڪم ان سڄي معاملي کي ريگيوليٽ ڪرڻ هجي ۾ سرٽيفڪيٽ جاري ڪرڻ هجي ۾ سالياني امتحان بجاءِ سيميسٽر سسٽم لاڳو ڪيو وڃي. امتحاني ڪمرن ۾ چڪاسي ڪئمرائون لڳايون وڃن ۾ آن لائن پهچ هيٺ آنديون وڃن ته جيئن ڪنهن به شڪايت جي صورت ۾ مڪمل جانچ پڙتال ڪري سگهجي ۾ ڪوبه استاد يا بورڊ جو عملدار ڪنهن گڙٻڙ ۾ ملوث هجي ته ان خلاف گهربل قانوني ڪارروائي ڪئي وڃي.

يونيورسٽين ۾ شاگردن کي سندن مرضي مطابق داخلا ڏني وڃي، پر امتحاني سرشتو ۾ پڙهائيءَ جو عمل سخت بڻايو وڃي ائين ڪرڻ سان هڪ ته شاگرد پنهنجي صلاحيت آهر موضوعن يا ڊپارٽمينٽن جي چونڊ ڪندا ۾ بهتر اهليت جو مظاهرو ڪندا ۾ ٻيو ته جيڪڏهن ڪو شاگرد گهربل اهليت نه رکندو هوندو ته پڙهائي جي عمل دوران يا امتحانن ذريعي خارج ڪيو ويندو ۾ هر اداري مان صرف اهل ماڻهو ئي اڳتي ايندا ۾ ڪوبه جڳاڙي ڊاڪٽر، انجنيئر يا استاد پيدا نه ٿيندو.

اسڪول ڪاليج ۾ يونيورسٽين اندر غير نصابي سرگرمين (Extra curricular activities) کي همٿايو وڃي ۽ اڳواٽيءَ جون خاصيتون رکندڙ شاگردن کي شاگرد يونين ۾ آندو وڃي. شاگرد يونين تان پابندي ختم ڪري بهتر ۽ صحتمند سياست کي همٿايو وڃي. ائين ڪرڻ سان يونيورسٽين ۽ ڪاليجن اندر داداگيرءِ سياست کي پنجو ايندو ۽ هٿيار بجاءِ قلم جي سياست جنم وٺندي، جيڪا گن پوائنٽ تي شاگردن کي حراسان ڪرڻ بجاءِ تعليمي ۽ تفريحي ماحول جوڙيندي، ادارن ڪان پتو وٺڻ بجاءِ بهتر استادن جي پرتين جي گهر ڪندي، سٺن ڪتابن، انٽرنيٽ جي سهولت، ليب جي سامان جي گهر ڪندي.

تعليمي ادارن مان وردي وارن کي نيڪالي ڏني وڃي، ڪنهن به مهذب ملڪ ۾ اهو تصور به نٿو ڪري سگهجي ته جتي علم جو ڪم هجي اتي وردي پئي لامارا ڏئي!!!

آخر ۾ به اکر:

مٿي بيان ڪيل گهرن ۾ پيش ڪيل حلن کي ڏٺو وڃي ته اهي هن ملڪ جي نظام اندر ممڪن نظر نه ايندا ۾ اهي گهرون جهڙوڪر ڪنهن ٽين دنيا جي پٺتي پيل (مذهبي انتهاپسندي جي ور چڙهيل) سرمائيداراڻي ملڪ بجاءِ ڪنهن انقلابي پارٽي يا سوشلسٽ ملڪ ڪان ڪيون وينديون هجن، پر ڳالهه اها آهي ته جڏهن ڪنهن بيماريءَ جي تشخيص ڪئي ويندي آهي ۾ ان جو علاج تجويز ڪيو ويندو آهي ته مريض کي پاسي تي رکي پهرين مرض کي جانچڻ جي ڪوشش ڪبي آهي ۾ ان جا حل تجويز ڪيا ويندا آهن پوءِ مريض پنهنجي سگهه آهر علاج جي ڪوشش وٺندو آهي، تيئن ئي تعليم جي معاملي تي پاڻ انهن پاسن جي نشاندهي ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي آهي جيڪي هن مسئلي جا جنم داتا آهن ۾ ان کي بحراني حالت تي پهچايو اٿن. افسوس ته اسان وٽ گهٽي ٽٽي سياست، اين جي اوز (NGOs) ۾ ميڊيا مسجد جي ملي وارو ڪم پيا ڪن، جيئن ڳوٺن ۾ وڏيرا سڄي ڏيهه کي ڏنيپيو وينا هوندا آهن، پر جٿي چهه ماهيءَ جمعي تي هڪ ڏيگ خيرات جي چاڙهيندا آهن ته مولوي سڳورو پيو خطبي ۾ ان وڏيري جي ثنا ڪندو ۾ ڪيس جنت جون بشارتون پيو عطا ڪندو ۾ پوري ظلمي نظام تي ڳالهائڻ بجاءِ پيو ڏند ڪٿائي قصا

ٻڌائيندو. ساڳيو ڪم هتي اين جي اوز نڀائي رهيون آهن، جو سرمائي جي سٿاءَ، ورلڊ بئنڪ جي چالن، طبقاتي نظام پين بنيادي پاسن تي ڳالهائڻ بجاءِ رڳو ڪين استاد ئي اڪيلو ڏوهارو نظر ايندو پوءِ استاد کي ”گوسڙو ماستر“ جا لقب به نوازبا پر ”گوسڙو سماجي نظام“ تي نه ڳالهائبو. اهو ائين ئي آهي جيئن بيماريءَ بجاءِ بيمار کان نفرت ڪئي وڃي.

عالمي سياسي صورتحال

افغانستان جو سواليه مستقبل

جاويد يعقوب



افغانســـــتان جي صدين جي تاريخ ۾ مٿس کيـــتريون ئي پـــرڏيهي فـوجي ڪـاهون ٿينـديون رهيــــون جن ۾ ڪــــڏهن ايـراني، ڪـڏهن يونـاني، هُن، منگــول، عـــرب، ته ڪــڏهن انگريز ۾ روسي زار حملي آور ٿيــــا. ان سموري تاريخ کي ڏسي لڳي ائين ٿو ته هن ملڪ کي فتح ڪــرڻ ۾ اُن کي ڪنهن ڏاريي جي اثر هيٺ رکڻ ناممڪن آهي. تازو 13 سال اڳ، 2001ع ڌاري، آمريڪي سرواڻيءَ هيٺ اتحادي فــوجن (ايساف) ڪاهه ڪئي. نيٺ 2014ع جي پُڄاڻيءَ سان افغانستان ۾ نيٽو جي جنگي مشن جو خــاتمو ٿيــو. ڇا هڪ ڀــيرو وري هي ملڪ گهرو جنگ ۾ بربـاديءَ جي ور چــڙهي وينـدو يا ڪا بهتريءَ جي اميد به آهي؟ يا هن ڀــيري به افغانســتان بــابت ســاڳي ئي خوشفهمي آهي جيڪا سوويت فوجن جي واپسيءَ وقت هئي؟

26 سال اڳ 1979ع ۾ افغانستان ۾ سوويت فوجــون داخل ٿيــون جيڪي ان وقت ملڪ انــدر ٿينـدڙ بغاوت خلاف تــڏهوڪي ڪـابل ڊر جي حڪــومت (نجيب اللــه) جو بچــاءُ ڪــرڻ لاءِ آيــون هيــون. ان ڪاهه ڪـانپوءِ آمريڪا ۾ پاڪسـتان جهـڙن ملڪن جي پٺڀرائي سان ٿيل گهـرو ويڙهه افغانسـتان کي بربـاد ڪري ڇڏيو، اتڪل ڏهه لک افغـاني مـارجي ويا ۾ لکين دربـدر ٿي ويـا. جـنيوا معاهدي هيٺ فوجن جي نيڪاليءَ جو معاملو طئي ٿيــو. 1989ع جي فيــبروريءَ ۾ افغانســتان مــان روسي فــوجن جي مڪمل نيڪالي ٿي چڪي هئي. انهن پنهنجي پٺيـان صــدر نجيب الله جي حڪومت ڇڏي، جنهن جي باري ۾ سياسي پنڊتن جو خيـال هو ته ڏينهن ۾ نه سـهي پر هفتن ۾ اها حڪــومت ضـرور ڍير ٿيندي. پر

حڪومت نه صرف برقرار رهي پر مجاهدين جي حملن کان پنهنجو دفاع به ڪندي رهي، ان ۾ سڀ کان وڌيڪ ذڪر جوڳو واقعو جلال آباد واري لڙائي هئي. نجيب الله جي حڪومت کي سوويت يونين جي حمايت حاصل هئي جيڪا ان کي بعد ۾ پڻ فوجي ۽ مالياتي ٻنهي قسم جي مدد مهيا ڪندي رهي.

نومبر 1989ع ۾ برلن پِٽ ڪيرائي وئي، ۽ ڊسمبر 1991ع ۾ عظيم سوشلسٽ بلاڪ سوويت يونين ٽڪرا ٽڪرا ٿيو، ماسڪو ۾ سوويت جانشين روس ڪجهه عرصو ته ڪابل جي سپورٽ جاري رکي پر پوءِ ان کي اهو سلسلو بند ڪرڻو پيو. ائين اپريل 1992ع ۾ نجيب الله جي حڪومت ڍير ٿي پئي. اُن وقت آمريڪا هن علائقي ۾ پنهنجي مهم کي ڇڏي سوويت يونين جي ڍهڻ جو جشن ملهائڻ ۾ مصروف ٿي ويو. ناقابل يقين واقعا ايڏو تيزيءَ سان ٿيندا ويا جن بابت ڪنهن کي به توقع نه هئي. سڄي دنيا جو ڌيان اڳوٽين سوويت رياستن، اوڀر يورپ، وچ ايشيا ۾ ٻين اڳوٽين سوشلسٽ رياستن ڏانهن ٿي ويو. نئين عالمي سياست ۾ افغانستان جي حيثيت هڪ وساريل ياد جهڙي ٿي وئي. عالمي طاقتن هن بدنصيب ملڪ کي سرد جنگ جي آخري اسٽيج طور استعمال ڪري ڇڏي ڏنو. انهن اربين ڊالر، هڪ نه ٻئي بهاني سان، اهڙن ادارن جي جوڙجڪ ۾ خرچ ڪيا جن جو ڪم فقط قتل عام هو. ۽ بعد ۾ مطلب پورو ٿيڻ ڪانپوءِ هن غريب ملڪ ۾ ان جي بدنصيب عوام کي انهن ادارن ۽ تنظيمن جي رحم ڪرم تي ڇڏي ڏنو. مجاهدين ۽ انهن ڪانپوءِ طالبان، عالمي بي ڌياني سبب، ان بليڪ هول جا ڌٽي ٻڻجي ويا.

سوويت فوج جي واپسيءَ وقت گهڻن ماڻهن ۾ سرهائي هئي ته هاڻي افغاني پاڻ پنهنجن مسئلن کي حل ڪندا ۽ پنهنجي تقدير جو فيصلو پاڻ ڪندا. هڪ 61 سالن جي افغانيءَ انهن ڏينهن کي ياد ڪندي ٻُڌايو ته ”جڏهن روسي اسان جي ملڪ مان واپس ويا پئي تڏهن اسان ڏاڍا خوش هئاسين. اسان سوچيو ته هاڻي اسان ٻن عيدن وانگر هي ٽيون ڏينهن به عيد ڪري ملهائينداسين.“ پر ڪابل ۾ پڙهائيندڙ استاد چوي ٿو ته ”اسانجا ماڻهو سمجهي نه سگهيا ته ڪهڙي تباهي اچي پئي. چاڪاڻ ته افغان هڪٻئي کي قتل ڪرڻ لڳا، ائين جشن جون ڳالهيون الميي ۾ بدلجي ويون.“

13 سالن کانپوءِ ڪاميابي يا ناڪامي؟

نيٽو مشن جي پُڄاڻيءَ باوجود 2015ع کان افغانستان ۾ اٽڪل 12 هزار غيرملڪي فوجي مقرر رهندا، جن جي بظاهر ذميواري فقط عسڪري تربيت ۽ فوجي صلاحڪاري هوندي مطلب ته جنگ اڃان ختم نه ٿي آهي باقي نيٽو فورسز جي واپسيءَ سان سندن هڪ ڏکي جنگ (اصل ۾آمريڪي جنگ) جو هڪڙو مرحلو مڪمل ٿيندو. نيٽو جي افغان مشن جي ڪاميابي ۽ ناڪاميءَ جي باري ۾ متضاد رايا آهن. انتهائي ڳجهي نموني بندوبست ڪيل اختتامي تقريب ڪي خطاب ڪندي آمريڪي ڪمانڊر چيو ته ”اسان افغانستان ۾ ڦهليل اونداهه ۽ مايوسيءَ کي ختم ڪرڻ ۾ اهم ڪردار نڀايو ۽ افغان عوام کي محفوظ ۽ روشن مستقبل جي اميد ڏني آهي.“ ساڳئي وقت طالبان طرفان بيان ۾ چيو ويو ته ”هاڻي افغانستان ۾ پنهنجن مقصدن جي حاصلات ۾ ناڪامي کانپوءِ هي پڄي رهيا آهن.“ آمريڪي صدر اوباما مشن جي تڪميل کي هڪ تاريخي سنگ ميل قرار ڏنو. پر پنهنجي لکت واري بيان ۾ فتح جو اعلان نه ڪيائين ۽ اڻ سڌي ريت اهو اعتراف ڪيائين ته هي ملڪ ”خطرناڪ علائقو“ آهي.

ڪيترائي افغان سمجهن ٿا ته انهن 13 سالن دوران سندن ملڪ تمام گهڻو بدلجي چڪو آهي. افغانستان وٽ هاڻي هڪ جمهوري نظام، آئين، فوج، پوليس، پارليامينٽ ۽ آزاد ميڊيا آهن. هاڻي هي ملڪ عورتن کي آزادي مهيا ڪري ٿو جيڪا طالبان راڄ هيٺ ناممڪن هئي.

طالبان حڪومت جي خاتمي کانپوءِ دنيا جي چاليهه کان وڌيڪ ملڪن جون فوجون تيرنهن سالن تائين افغانستان ۾ موجود رهيون. 13 سالن ۾ 3400 کان وڌيڪ اتحادي فوجي مارجي ويا ۽ اربين ڊالر خرچ ڪيا ويا پر ان باوجود اڄ به افغانستان ۾ بم ڌماڪا، دهشتگردي، بدامني، غربت، بيروزگاري ۽ پسماندگيءَ ان آپريشن جي ڪاميابيءَ تي سواليه نشان لڳائي ڇڏيا آهن. تازو گذيل قومن جي اداري طرفان هلندڙ سال جي آخر ۾ سيڪيورٽيءَ جي حوالي سان هڪ جائزو پيش ڪيو ويو جنهن موجب گذريل سال جي پيٽ ۾ هن سال 19 سيڪڙو

وڏيڪ جاني نقصان ٿيو. نومبر تائين سويلين موت جو ڪُل تعداد 3188 پُڄايو ويو. افغانستان ۾ آفيم جي پيداوار اڳ جيتري ئي ٿئي ٿي. ڇا ان کي ڪاميابي قرار ڏئي سگهجي ٿو؟

ڪاميابيءَ ۾ ناڪاميءَ واري سوال جو جواب معلوم ڪرڻ کان اڳ سرسري طور تي 13 سالن جي تاريخ جو مختصر جائزو وٺڻ ضروري آهي. 1996ع کان 2001ع تائين طالبان افغانستان تي حڪمراني ڪندا رهيا. 11 سيپٽمبر 2001ع تي القائده سان تعلق رکندڙ دهشتگردن مجموعي طور تي چار مسافر جهاز اغوا ڪيا. ٻن جهازن ذريعي نيويارڪ ۾ ورلڊ ٽريڊ سينٽر تي حملو ڪيو ويو، هڪ ٽئين جهاز آمريڪي دفاعي اداري پينٽاگون کي نشانو بڻايو جڏهن ته چوٿون جهاز ڪِري تباهه ٿي ويو. انهن حملن ۾ ڪُل 3 هزار ماڻهو مارجي ويا. انهن حملن آمريڪي حڪومت کي افغانستان تي حملي آور ٿيڻ جو جواز مهيا ڪري ڏنو ۾ بُش حڪومت 7 آڪٽوبر تي اوسامه بن لادن جي امڪاني ٺڪاڻن تي بمباري جي ابتدا ڪئي. 13 نومبر 2001ع تي راڄڌاني ڪابل تي قبضو ڪيو ويو. طالبان پاڪ_افغان سرحدي علائقن ڏانهن پٺتي هٽي ويا.

طالبان جي زوال ڪانپوءِ گڏيل قومن جي ڇتيءَ هيٺ جرمنيءَ جي بون شهر جي ويجهو پيٽرزبرگ ۾ افغانستان جي چئن وڏن نسلي گروهن جي اڳواڻن جي ڪانفرنس سڏائي وئي. شريڪ ٿيندڙن نمائشي جمهوريت جي نفاذ لاءِ پنج ڊسمبر 2001ع تي صدر حامد ڪرزئي جي سرواڻي هيٺ عبوري حڪومت جي قيام تي اتفاق ڪيو. انٽرنيشنل سيڪيورٽي فورس (ايساف) کي مقامي حڪومت جي ”تعمير“ ۾ مدد ۾ سيڪيورٽي جي صورتحال کي بهتر بنائڻ جو ڪم سونپيو ويو. 2004ع جي جنوريءَ ۾ افغانستان جي نئين جمهوري آئين جي منظوري ڏني وئي. 502 ميمبرن صدارتي نظام هيٺ ”اسلامي جمهوريه افغانستان“ ۾ چوندن جي راهه هموار ڪئي. 9 آڪٽوبر 2004ع تي حامد ڪرزئيءَ فتح جو جشن ملهايو.

18 سيپٽمبر 2010ع تي افغانستان ۾ پارلياماني چونڊون ڪرايون ويون. بين الاقوامي مبصرن مطابق انهن ۾ وڏي پيماني تي ڌانڌلي ڪئي وئي. ڪوبه اميدوار واضح برتري نه ماڻي سگهيو ۾ فيصلو صدر ڪرزئيءَ جي حق ۾ ٿيو. 2 مئي 2011ع

تي آمريڪا جي اسپيشل فورسز پاڪستاني شهر ايبٽ آباد ۾ حملو ڪندي اوسامه بن لادن کي ماري ڇڏيو. هزارين آمريڪين بن لادن جي موت جو جشن ملهايو. افغانستان ۾ نيٽو خلاف طالبان جي وسيع حملن آمريڪي اتحادين کي نقصان پهچايو جنهن جي نتيجي ۾ نيٽو جي ميمبر ملڪن جي وچ ۾ اختلاف ٿي پيا. نيٽ نيٽو جا ميمبر ملڪ 2014ع کانپوءِ افغانستان مان پنهنجي فوج ڪڍڻ جي تاريخ طئي ڪرڻ تي مجبور ٿي پيا. ڪجهه يورپي ملڪن ته مقرر تاريخ کان اڳ ئي افغانستان مان پنهنجا فوجي ڪڍي ورتا هئا. باقي گهٽا آمريڪي ۽ ٿورا نيٽو جا فوجي رهيل هئا. 18 جُون 2013ع تي صدر حامد ڪرزئي سڄي ملڪ ۾ سيڪيورٽيءَ جون ذميواريون افغان فورسز جي حوالي ڪرڻ جو اعلان ڪيو. اُن ڏينهن ڪابل ۾ هڪ خودڪش حملو ٿيو، جنهن ان اعلان جي خوشين کي ختم ڪري ڇڏيو. 2014ع جي آخر ۾ افغانستان ۾ نيٽو جي جنگي مشن جي پُڄاڻي ٿي. بين الاقوامي برادري مستقبل ۾ به افغانستان کي اربين ڊالر امداد مهيا ڪندي رهندي. پر افغانستان لاءِ آزادي ۽ خودمختياري ڏانهن ويندڙ اهو رستو ڪنڊن سان پريل آهي.

ڪنڊن سان پريل رستو



اصل ۾ افغانستان ۾ نيٽو جي مشن کي آمريڪا جو مشن چوڻ گهرجي. آمريڪا 13 سالن دوران نيٽو کي يورپ جي محدود مشن مان ڪڍي پنهنجين پاليسين کي عملي جامو پهرائڻ لاءِ استعمال ڪيو. نيٽو بنيادي طور تي يورپي ڪنڊ لاءِ ناهيل فوجي اتحاد آهي پر اُن اتحاد پنهنجي ڪنڊ (يورپ) کان ٻاهر افغانستان (ايشيا) ۾ سيڪيورٽيءَ جو (آمريڪي) ڪم سنڀاليو. بهرحال، افغانستان ۾ آمريڪا ۽ نيٽو جي 13 سالن جي موجودگيءَ کان پوءِ واري صورتحال ڏسي اهو چئي سگهجي ٿو ته آمريڪا پنهنجا هدف حاصل ڪرڻ ۾ ناڪام رهيو.

افغانستان ۾ طالبان حڪومت جي خاتمي کي 13 سال ٿي ويا، ان دوران سياسي ۽ اقتصادي ترقي لاءِ ملڪي ۽ بين الاقوامي سطح تي ڪوششون جاري رهيون پر افغان عوام جي زندگيءَ ۾ بهتريءَ جا آثار اڃان به نمايان نظر نه ٿا اچن. اشرف غنيءَ جي حڪومت کي تورا ڏينهن ٿيا آهن پر ڪيس تمام گهٽين للڪارن کي منهن ڏيڻو آهي. ملڪي فوج ۾ حڪومتي ادارن مان ڪرپشن جو خاتمو ڪرڻو اٿس، ٻئي طرف عسڪريت پسنديءَ جو خطرو اٿس. طالبان، بغاوت، انتشار ڪان وڌيڪ اهم معاملو معاشي ترقي جو آهي. ملڪ جي غيريقيني صورتحال سبب سرمائيڪاري سُستيءَ جو شڪار آهي نتيجي طور افغان ڪرنسي جيڪا هلندڙ سال جي شروع ۾ هڪ ڊالر جي ڀيٽ ۾ 50 افغاني هئي اها سال جي آخر تائين 58 افغاني ٿي وئي. جنگ سبب تباهه هن ملڪ جي ڏيهاڙيءَ جي خرچن جو گهڻو انحصار ٻاهرين مدد تي آهي. صرف ٻه سال اڳ افغانستان جي مالي صورتحالي ڪافي بهتر هئي، جنهن ۾ واضح گهٽتائي آئي آهي. ان جو 90 سيڪڙو بجيٽ غيرملڪي امداد جي صورت ۾ اچي ٿو. هلندڙ سال دوران آمريڪي امداد ۾ 1.12 ارب ڊالر گهٽتائي ڪئي وئي.

هڪڙي راءِ اها به آهي ته افغان جنگ جي نتيجي ۾ بظاهر ائين محسوس ٿئي ٿو ته شايد طالبان هاٽي ٻيهر افغانستان ۾ حڪومت قائم نه ڪري سگهن پر اُهي ايترا به ڪمزور ناهن جو ڪابل حڪومت کي مشڪل ۾ نه وجهي سگهن. افغانستان جي لوڪل گورنمينٽ ڊائريڪٽوريٽ جي اهلڪار جي مطابق ملڪ جي 367 ضلعن مان 40 جو ڪنٽرول سڌيءَ ريت طالبان وٽ آهي. هن وقت افغان فوج جو تعداد 350،000 آهي. افغانستان ۾ قائم اتحادي حڪومت اڃان تائين عسڪريت پسندن کي ڪنٽرول ڪرڻ ۾ مڪمل طور تي ڪامياب ٿيندي نظر نه پئي اچي. عراق جنگ جي خاتمي کانپوءِ آمريڪي فوج اُتان نڪري وئي پر بعد ۾ عراق گهرو جنگ ۾ انتشار جو شڪار ٿي ويو. تنهنڪري افغانستان ۾ عراقي گهرو جنگ جهڙي صورتحال پيدا ٿيڻ جا خدشا پڻ ظاهر ڪيا وڃن پيا. ايندڙ سال افغان فورس لاءِ وڏي آزمائش جو هوندو جيڪڏهن اُها زميني لڙائيءَ ۾ ناڪام ٿئي ٿي ته ان جو مطلب هوندو ته جنگ ويتر خطرناڪ ٿي

ويندي.

بنيادي تضادن جي حل بنا؟

تن ڏهاڪن جي جنگين ڪانپوءِ دنيا جي سڀ کان وڌيڪ خطرناڪ ملڪ، سڀ کان وڌيڪ ڪرپٽ نظام، سڀ کان وڌيڪ دربدر ٿيندڙ مهاجر، وڏي مقدار ۾ نشي آور شين جي پيداوار ڪندڙ، دهشتگردي ۾ مذهبي انتهاپسند قوتن جي ڳڙهه افغانستان جو مستقبل سواليه بڻجي چڪو آهي. ٽيهارو سال جنگين جي ورچڙهيل، نسلي ۾ قبائلي سڃاڻپن ۾ ورهايل افغان معاشرو 21 صديءَ ۾ به قبل مسيح جي دور جو ملڪ لڳي ٿو. اهڙي ملڪ ۾ اليڪشن ۾ جمهوري عمل تيستائين مضبوط ۾ سگهارا نه ٿا ٿي سگهن جيستائين ملڪ اندر معاشي ترقي، جديد تعليم، برابري ۾ امن نه ٿو اچي، جيستائين اُتي نسلي ۾ قبائلي فرقن جو خاتمو، مذهبي انتهاپسندي جو انت ۾ ڏاري فوج جي نيڪالي عمل ۾ نه ٿي اچي.

افغانستان سميت عراق، لبيا، مصر جي هاٽوڪي صورتحال مان ثابت ٿئي ٿو ته آمريڪا جتي به ويو اُتي خوشحالي ۾ بهتري بدران انتشار ۾ بدامنيءَ زور ورتو آهي. تنهنڪري آمريڪي فوج جي نيڪالي ته ضروري آهي پر ان سان گڏ افغان معاشري جو پنهنجن پيرن تي بيهڻ پڻ ضروري آهي. معاشي طور تي ڪنگال ملڪ هميشه آمريڪا جهڙين طاقتن جو ڳيجهو رهندو. گهٽي عرصي کان آمريڪا توڙي پيون ڌريون طالبان کي سڀ کان وڏو خطرو سمجهنديون رهيون آهن ۾ انهن کي ختم ڪرڻ لاءِ فوجي آپريشن ڪنديون رهيون آهن پر افغان سماج جي بنيادي مسئلن کي حل ڪرڻ ڏانهن ڌيان ئي نه ڏنو ويو آهي. طالبان جهڙا ويڙهاڪ ته انهن بنيادي مسئلن جو ردعمل آهن. مسلسل گهرو ۾ ٻاهرين جنگ سبب تباهه حال ملڪ افغانستان کي سڀ کان وڌيڪ خطرو طالبان مان نه پر غربت، بيروزگاري، بدامني ۾ بدعنوانيءَ مان آهي. جيڪڏهن هن ملڪ ۾ معاشي برابري، خوشحالي، امن ۾ قانون جي حڪمراني قائم ٿي وڃي ته طالبان جي اڀري اچڻ جي گنجائش ئي پيدا نه ٿيندي.

دهشتگرديءَ جي باهه ۾ سڙندڙ پاڪستان

افغانستان سان اٽڪل 2،430 ڪلوميٽر پاڪستاني سرحد ملي ٿي، افغانستان اندر جيڪو ڪجهه به ٿئي ٿو/ٿيندو ان جا ٿورا يا گهڻا، دير يا سوير اثر پاڪستان جي اندروني ۾ پرڏيهي صورتحال تي پوندا رهيا آهن ۾ اينڊڙ وقت ۾ به پوندا رهندا. هونئن به پاڪستان جي هاڻوڪن بحرانن (دهشتگردي، مذهبي انتهاپسندي، مدرسا، هٿيار، منشيات، بدامني، مهاجرن جو بار وغيره) جو وڏو ڪارڻ افغانستان رهيو آهي. اهي بحران اينڊڙ سال وڌيڪ شديد ٿيندا يا گهٽ ٿيندا ان جو انحصار خود افغانستان جي اندروني صورتحال تي آهي.

پاڪستان ۾ افغانستان کي الڳ ڪندڙ ڊيوراند لائين، جيڪا هندو ڪش کان پامير جبلن تائين ڦهليل آهي، ان جو نقشو ٺاهڻ جو ڪم برطانوي انڊيا جي اڳوڻي سيڪريٽري سر هينري مارٽمير ڊيوراند سرانجام ڏنو. جڏهن 1947ع ۾ پاڪستان آزاد ٿيو تڏهن کان وٺي اها سرحدي ورڇ تڪراري رهي آهي جنهن کي افغانين توڙي پختونن ڪڏهن به قبول نه ڪيو آهي. جنهن کانپوءِ ڳچ عرصي تائين پختونستان نالي سان الڳ رياست جي ڳالهه ٿيندي رهي. بحرحال، سوويت فوج طرفان افغانستان ۾ اچڻ کانپوءِ اڳوٽي فوجي آمر، ضياءُ الحق، جي اڳواٽيءَ هيٺ، آمريڪي ۾ سعودي مدد سان، افغان مجاهدين کي تيار ڪيو ويو. سوويت فوجن جي واپسيءَ کانپوءِ 1996ع ۾ جڏهن طالبان اقتدار تي قبضو ڪيو تڏهن پاڪستان انهن ٽن ملڪن منجهان هڪ هو جنهن ڪابل حڪومت کي تسليم ڪيو هو تڏهن به پاڪستان جو وزيراعظم نواز شريف هو. هاڻوڪي حڪمران جماعت نواز ليگ جا بنياد پرست تنظيمن سان تمام ويجها لاڳاپا رهيا آهن جن 2013ع جي عام چونڊن دوران سندن مدد ڪئي.

جيتريقدر گذريل 13 سالن جي تاريخ جو پاڪستان سان تعلق آهي ته افغان جنگ پاڪستان کي تباهه ڪري ڇڏيو آهي. ورلڊ ٽريڊ سينٽر تي حملي واري واقعي کانپوءِ جڻ ته هر شي بدلجي وئي. بُش انتظاميا طرفان ڏباءَ کانپوءِ آمر مشرف جي اهميت وڌي وئي. جيڪا عالمي برادري مشرف کي آمر سڏيندي رهي سا ان سان گڏ ڦوٽو ڪڍائڻ لڳي. ايتريقدر جو پاڪستان کي غيرنيٽو ميمبر ملڪ بڻايو ويو. پاڪستان طالبان جي حمايت واري پنهنجي ڏهاڪو سالن جي پاليسيءَ ۾ تبديلي آندي، توڙي

جو اسلام آباد مڪمل طور تي طالبان سان لاڳاپا ختم نه ڪيا. جنرل مشرف کي عالمي ڌيان ۾ وسيلن تائين بهتر پهچ ملي. پاڪستان آمريڪا کان اٽڪل 21 ارب ڊالر (معاشي ۾ فوجي مدد طور) وصول ڪيا. پر انهن 13 سالن جي تاريخ پاڪستان کي هڪ سيڪيورٽي اسٽيٽ بڻائي ڇڏيو. پاڪستاني عملدارن مطابق دهشتگرديءَ خلاف جنگ ۾ پاڪستان کي 80 ارب ڊالرن جو نقصان ٿيو ۾ 50 هزار کان وڌيڪ انساني زندگيون ضايع ٿيون. هن وقت پاڪستان ۾ اٽڪل 20 لک افغان مهاجر ترسيل آهن. آمريڪا ۾ نيٽو فورسز ته افغانستان مان نڪري ويون (باقي رهيل به نڪري وينديون) پر پاڪستان دهشتگرديءَ جي باهه ۾ سڙي پيو.

يمن خلاف جنگ جا مُک ڪارڻ

جاويد راڄپر



يمن ۾ اندروني هٿياربند تڪرار ۾ اُتي سعودي عرب جي سرواڻيءَ هيٺ فوجي مداخلت وچ اوڀر جي سياسي تاريخ جو تازو باب آهي، جيڪا تاريخ اندروني بغاوتن، بين الاعلائقائي تڪرارن، هڪڙي رياست طرفان ٻي رياست منجهه فوجي مداخلت يا باغي گروهن جي پٺڀرائي جي داستانن سان ڀري پئي آهي. وچ اوڀر وارين رياستون سدائين غيرعلائقائي رياستن جهڙوڪ آمريڪا، يورپي ملڪن ۾ روس (سوويت يونين) جي مداخلتن ۾ رُخنن جو شڪار رهنديون آيون آهن، اُن جا سبب يا ته وچ اوڀر جون رياستون پنهنجن اندروني ۾ علائقائي ايجنڊائن لاءِ ٻاهرين طاقتن کان مدد گهُرنديون رهيون آهن يا وري ٻاهريون طاقتون پنهنجن مفادن وٽان سندن تڪرارن جو فائدو وٺنديون رهيون آهن. هاڻوڪو يمني بحران گهڻن لقائن جو اظهار آهي جيڪي فقط يمن تائين محدود ناهن.

يمني بحران جي ظاهري اندروني ڪهاڻي ڪجهه هن ريت آهي. گهڻو پٺتي نه ٿا هلون، هاڻوڪو بحران عرب بهار جي تسلسل طور به ڏسي سگهجي ٿو. اُن تحريڪ ”عرب بهار“ دوران بين عرب ملڪن وانگر هتي 2011ع جي جنوريءَ ۾ غربت، بيروزگاري، ڪرپشن ۾ صدر علي عبدالله صلاح خلاف گهٽين ۾ احتجاجن جو سلسلو هليو ۾ نيٺ صدر کي استيعفا ڏيڻي پئي. هن اقتدار پنهنجي نائب صدر عبدالرئوف منصور هاديءَ جي حوالي ڪيو. يمني آئين کي نئين سر ترتيب ڏيڻو هو

۾ پوءِ يمن هڪ وفاقي جمهوري ملڪ ٺهڻو هو جنهن ۾ سيني کي برابر نمائندگي حاصل هجي. پر نمائندگيءَ وارو مسئلو حل نه ٿيڻ سبب ملڪ وري ڏرڙن جي ور چڙهي ويو. حوثي باغي، جن جي طاقت جو مرڪز اترئين يمن ۾ آهي، تن گڏيل اونهاري ۾ ملڪي راڄڌاني صنعاءِ ۾ مرڪزي حڪومت خلاف احتجاج شروع ڪيا. پر اُنهن پنهنجي مهم کي سيپٽمبر ڌاري تيز ڪندي، ملڪي سرڪاري عمارتن تي قبضا ڪري ورتا. پنهي ڌرين جي وچ ۾ سياسي ٺاهه ڪرائڻ جي ڪوشش جو ڪو اثر نه ٿيو ۽ حوثي باغي ملڪ جي بين علائقن تائين ڦهلجي ويا. جنوريءَ ڌاري بحران تڏهن شديد ٿي ويو جڏهن حوثي باغين صدارتي محل جو گهيرو ڪيو ۽ صدر عبدالرئوف منصور هادي کي نظربند ڪري ڇڏيو. فيبروريءَ ۾ عبدالرئوف هادي ڏاکڻي شهر عدن ڏانهن فرار ٿي ويو ۽ اُتي اعلان ڪيائين ته هُو اڃان تائين يمن جو جائز صدر آهي. تڏهن کان وٺي عبدالرئوف هاديءَ جي حامين جا ڪيترائي ڀيرا حوثي باغين ۽ سندن اتحادين سان ٽڪراءَ ٿيا آهن، جنهن کانپوءِ گڏيل قومن طرفان گهرو جنگ جي خطري بابت خبردار ڪيو ويو. حوثي باغين کي عبدالرئوف هادي کان اڳ واري صدر علي عبدالله صالح جي حامي قوتن جي حمايت پڻ حاصل آهي، جنهن 2012ع ۾ عرب بهار کانپوءِ جنم وٺندڙ احتجاجن بعد استيعفا ڏئي ڇڏي هئي.

يمن جي آباديءَ ۾ اڪثريت سُنين جي آهي جڏهن ته شيعا حوثي يمن جي مجموعي آباديءَ جو چوٿون حصو آهن. حوثي هڪ سياسي گروپ آهي جيڪو پاڻ کي 2004ع ۾ فوت ٿيل پنهنجي اڳواڻ حسين بدرالدين الحوثيءَ سان منسوب ڪري ٿو. حوثي باغين طرفان طاقت جو هي تازو مظاهرو اهڙي وقت تي سامهون آيو آهي جڏهن يمن شديد معاشي ڏکيائين ۾ ڦاٿل آهي ۽ اڪثر شهري بيروزگار آهن. نوجوانن ۾ بيروزگاريءَ جي شرح 60 سيڪڙو تائين پهچي وئي آهي. بحرانن جي ورچڙهيل يمن ۾ جتي عوامي احتجاج، پرتشدد ڇڪتاڻ، خودڪش حملا، احتجاجي ڌرڻا، آمريڪي ڊرون حملا، مذهبي انتهاپسندي ۽ حڪومت مخالف تحريڪون ۾ گهٽو ڪجهه هلندڙ آهي. اِنهن سمورن لقائن

۾ ســــــمورين غلطين بـــــاوجود يمن هڪ ريبلڪ آهي ۽ اُتي جمهوريت رائج آهي، جنهن جو باقي عـرب جزيـري ۾ ڪـٿي ڪو مثال نه ٿو ملي.

بحران جي پس پرده اصل محرڪ؟

مٿين ڳالهه ۾ فقط ظـاهري انـدروني ڪهـاڻي بيـان ٿيل آهي جيڪا سئين سڌي سمجهه ۾ اچي ٿي پر جيئن فطرت ۾ انسـاني سـماج جي ظـاهري لقـائن جي پس پـرده اصل ڳر ۾ جـوهر ڪي پروڙڻ ضروري هوندو آهي تيئن اچو ته هن بحران جي پس پرده ڪارفرما عنصـرن کي سـمجهون. سڀ کـان اول ته پسـمانده ۾ قـدرتي وسـيلن جي کـوٽ جو شـڪار يمن اسـٽريٽجڪ طـور تي معدني وسيلن سان مالا مال عـرب بيٽ جي ڏکڻ اولهه تي واقع آهي جيڪو شپنگ جو اهم رسـتو آهي. ڏاکـڻي يمن ڏانهن حـوثين جي پيش رفت نه صرف عدن لاءِ خطرو آهي پر اسٽريٽجڪ باب المنـدب سـوڙهي لنگهه لاءِ به آهي جيڪو اهم لنگهه آهي جتـان دنيا جي بحري تجارت جو وڏو حصو گذري ٿو. اٽڪل 40 سيڪڙو عالمي بحري تجـارت اِنهيءَ سـوڙهي لنگهه وٽـان گذرنـدي آهي، گهـٽي قـدر اُها سـوئز ڪينـال کـان ۽ ڏانهن اينـدي وينـدي آهي. تنهنڪري هن ويڙهه جو بنيادي ڪارڻ معاشي عنصر آهي. پر اهو ڪافي ناهي.

(الف) يمن مٿان آل سعود جي بالادستي

سعودي حڪمران چون ٿا ته اُهي "جائز يمني حڪـومت کي بحال ڪـرڻ" چـاهين ٿا. پر معـاملو فقط حـوثي بـاغين تي نه ٿو ڪُٽي. آمريڪي پٺڀرائي سـان، آل سـعود ڳچ عرصي کـان مختلف يمني حڪومتن، حوثي باغين، يمني اخوان المسـلمين ۽ القائــده کي هڪبــئي خلاف ويڙهائينـــدو رهيو آهي. هن وقت يمن مٿـــان بمبـاري انڪـري ڪـئي پـئي وڃي ته جـيئن آمـريڪي_سـعودي آمراڻي نظام کي وري مڙهي سگهجي. اها ڳالهه شايد ئي ڪنهن جي تصور ۾ اچي ته آل سعود هن کان اڳ حـوثي بـاغين، جيڪي زيدي امامت جي تصور جا پيروڪار آهن، سـان گڏجي ڪم ڪيو آهي ۽ اُنهن کي يمن ۾ اخـوان المسـلمين جي اثر رسـوخ خلاف هڪ گروهه طور استعمال ڪيو آهي. مهدي دريس نزيمرويا لکي

تو ته ”سعودي بادشاهت جو حوثي تحريڪ سان اتحاد يمن انـــدر آل سعود جي گندي سياسي راند جو حصو هو. سرد جنگ دوران ڏاڪڻي يمني ريپبلڪ خلاف آل سعود آمريڪا، برطانيا ۽ اسـرائيل سان گـڏجي اُتر يمن ۾ هڪ زيـدي گروهه (جنهن کي حـوثي بڻ چيو وينـدو آهي) جي پٺـيرائي ڪـئي. پر جـڏهن ڏکڻ يمن وارا ريپبلڪنز جنگ کـٽي ويا تـڏهن ريـاض وهـابي فـرقي جي فنـڊنگ شــروع ڪـئي. جــڏهن ڏکڻ يمن 1967ع ۾ برطانيا کـان آزادي حاصل ڪـئي تـڏهن برطانيـا، سـعودي عـرب ۽ اسـرائيل وري اخوان المسلمين تحريڪ کي زور وٺائڻ شروع ڪيو ته جــيئن اُن کي ڪميونسٽ ســرواٽيءَ هيٺ پيپلز ڊيمـــوڪريٽڪ ريپبلڪ آف يمن خلاف ويڙهه ۾ اسـتعمال ڪــري ســگهجي. 1990ع ۾ هي ملڪ ڳنڍجي ويو، پر سعودي اخوان المسلمين ۾ اُن جي الاصلاح پـارٽيءَ جو اسـتعمال جـاري رکيو ته جـيئن يمـني حڪـومت کي ڪنٽرول ڪري سگهجي. جڏهن وچ اوڀر ۾ ”عرب بهـار“ تحـريڪ شروع ٿي ۽ يمني صـدر علي عبدالصـالح کي نيڪـالي ڏني وئي، تڏهن آل سعود پنهنجي پاليسي بدلائي ۽ حوثي باغين کي اخوان المسلمين ۽ الصلاح خلاف استعمال ڪـرڻ جو فيصـلو ڪيـو. آل سعود طرفـان حـوثين کي الصـلاح خلاف اسـتعمال ڪـرڻ واري حڪمت عملي جي نتيجي ۾ يمن اندر حـوثي تحـريڪ زور ورتـو. سـوچڻ جي ڳالهه هيءَ آهي ته پـوءِ آل سـعود چو پنهنجن پـراڻن اتحـادين خلاف موتمـار فـوجي مهم شـروع ڪــري چــڏي آهي؟ سعودي سرواٽيءَ هيٺ هلندڙ هوائي جنگ کان اڳ ڪيترن مهينن تائين حوثي بـاغي سـعودي بادشـاهت کي بيهر يقين ڏيـاري رهيا هئا ۽ امن عمل لاءِ آل سعود تائين پهچ به ڪئي هئن. پر سعودي سندن شرطن کي قبولڻ لاءِ تيـار نه ٿيـو. اصل ۾ مـتيون مختصر داستان ظاهر ڪري ٿو ته آل سعود”فقـط“ حـوثي بـاغين خلاف ويڙهه نه پيو ڪـــــري پر اُن کي ســـــچو يمن پر تابعــــدار يمن گهرجي.آل سـعود جو حتمي مقصد يمن مٿـان مڪمل بالادسـتي حاصل ڪرڻ رهيو آهي.

نيڪالي ڏنل يمني صدر عبدالرئوف منصور هـادي، جيڪو آل سـعود ۽ آمريڪا جو وفـادار پٺو آهي، جي آمـراڻي حڪـومت کي بحال ڪرڻ جي آڙ ۾ يمـني رياست مٿـان بمبـاري شـروع ڪــري ڇڏي آهي. چيو وڃي ٿو ته هوائي فوجي ڪـارروائي فقط بـاغين

جا ٺڪاڻا تباهه ڪرڻ لاءِ ڪئي پئي وڃي پر سعودي سرواڻيءَ هيٺ جارحيت جي نتيجي ۾ هن مهل تائين (عورتن ۽ ٻارن سميت) اٽڪل 1000 يمني شهري مارجي چڪا آهن. اُنهن حملن جو نشانو رهائشي علائقا ۽ سويلين انفراسٽرڪچر پڻ ٿي رهيو آهي. اهڙي طرح آل سعود عرب رياستن جي غريبن منجهان هڪ ملڪ مٿان ٻم ڪيرائي پنهنجي بالادستي قائم ڪرڻ چاهي ٿو.

ڪجهه هزار باغين کي ختم ڪرڻ لاءِ آل سعود جي سرواڻيءَ هيٺ اتحاد ۾ 10 ملڪ شامل آهن جن ۾ سعودي عرب، گڏيل عرب امارات، بحرين، قطر، ڪويت، اردن، مصر، موراڪو، پاڪستان (توڻي جو سعودي حڪمران دعوا ڪن پيا پر پاڪستان طرفان اڃان تائين ڪو واضح جواب نه مليو اٿن. تازو پارلياماني قرارداد ۾ ”غيرجانبداريت“ تي زور ڏنو ويو آهي جنهن تي عرب شهزادا ڪاوڙجي پيا آهن) ۽ سوڊان. هوائي حملا بظاهر ته ان جنگي مهم جي فقط ابتدا لڳن ٿا. سعودي عرب پنهنجن اتحادين کي 150،000 سپاهين جو واعدو پڻ ڪيو آهي جيڪي يمن ۾ مداخلت ڪندا. ان مان لڳي ٿو ته يمن ۾ زميني حملو پڻ ڪيو ويندو. هوائي حملا ته ابتدا آهن. اُهي ته هوائي دفاعي نظام کي ڊاهڻ چاهين ٿا ته جيئن يمن ۾ اندر داخل ٿيڻ لاءِ لنگهه ٺاهي سگهن جيڪو ڪين اندر وڃڻ ۾ آساني پيدا ڪري ڏئي.

مذهب نه پر بادشاهت جي بقا واري جنگ

شايد هن بدنصيب ملڪ جي ڦٽل نصيب جو هڪڙو سبب سعودي عرب سان يمن جي اها ڊگهي سرحد آهي جيڪا ڏيڍ هزار ڪلوميٽر ڊگهي آهي. سعودي عرب جي بيجا مداخلت سبب اٽڪل 38 هزار چورس ڪلوميٽر ايراضيءَ تي ٻڌل يمن جا هن وقت مجموعي طور تي چار ٽڪرا ٿي چڪا آهن. هڪ حصي تي حوثي باغي ۽ صالح عبدالله جي ساٿين جو قبضو آهي. ٻئي حصي تي منصور هاديءَ جي حامين، ٽئين حصي تي القائده (تازي رپورٽ موجب صوبي حضرموت جي هوائي اڏي تي به القائده قبضو ڪري ورتو آهي) ۽ انصارالشريعه جو ۽ چوٿين حصي تي ٻن عليحدگي پسند گروهن جي اتحاد سان جوڙيل ڏکڻ

يمن نالي تحريڪ جو قبضو آهي.

سعودي عرب ۽ سنڌس عرب اتحادي يمني تڪرار کي فرقيوارڙو رنگ ڏئي رهيا آهن ته هيءَ سُني ۽ شيعن جي وچ ۾ ويڙهه آهي. حيرت جهڙي ڳالهه آهي ته ڪمزور يمن جي چوٽين حصي تي ٻڌل شيعه آباديءَ جي فرقيواراڻي سڃاڻپ مان سعودي عرب سميت امير عرب رياستن جي فرقن کي خطرو ٿي پيو آهي. يمن ۾ گهرو جنگ اصل ۾ سعودي عرب جي بادشاهت سميت رجعت پرست عرب حاڪمن جي خانداني آمراڻي بادشاهي نظام جي بقا جي جنگ آهي جنهن کي ڄاڻي ٻجهي مذهبي رنگ ۾ پيش ڪيو پيو وڃي ته جيئن انهن عرب رياستن ۾ رهندڙ عام شهرين جون مذهبي همدرديون حاصل ڪري سگهجن. ڇاڪاڻ ته اِنهن عرب بادشاهتن ۾ رهندڙ ماڻهن منجهه هڪ شعوري بيداريءَ جي لهر جنم وٺي چڪي آهي ته عرب بادشاهه وهابي، سلفي ۽ ديوبندي مڪتب کي ڍال طور ڪم آڻين ٿا. نئون نسل انهن سلطانن ۽ شهزادن کي ظل الاهي سمجهڻ بدران سامراج جا پِٺو سمجهي ٿو. عام عرب عوام ڪشمير، افغانستان ۽ فلسطين جي ”جهادن“ جي ناڪامي ۽ بدناميءَ توڙي عراق، لبيا ۽ شام جي بدتر حالتن کي ڏسندو رهيو آهي. اُهي سمجهن ٿا ته وچ اوڀر جي انتشار جي پس پرده اولهه جي طاقتن جا هٿ آهن ۽ اُنهن سان گڏ عرب بادشاهن جا هٿ سندن هم نسل عربن جي خون ۾ رنگيل آهن. سپاهه صحابه کان وٺي ڪري داعش تائين اُهو ڪهڙو دهشتگرد گروهه آهي جنهن کي سعودي عرب جي چوڻ تي قائم نه ڪيو ويو هجي.

سعودي حڪمران مسلمان دنيا جي نوجوان نسل کي مختلف محاذن تي مشغول رکندا رهيا آهن. اول ڪين ”جهاد“ جي نالي تي افغانستان ۽ ڪشمير ۾ سرگرم ڪيو ويو، وري جڏهن اُنهن جي وطن واپسيءَ جو موسم شروع ٿيو ته اُنهن منجهان نئي نوان دهشتگرد ٽولا جوڙيا ويا ۽ اُنهن کي افغانستان جي اندروني جنگ ۽ شام جي گهرو جنگ ۾ ڌڪيو ويو. جنهن ڪانپوءِ هاڻي يمن ۾ مسلمانن کي هڪٻئي جي مدمقابل بيهاريو ويو آهي. سعودي سلطانن کي اسلام يا ڪنهن فرقي سان ايڏي محبت هجي ها ته مصر جي الاخوان المسلمين کي ڪچلڻ لاءِ

پنهنجي توانائي خرچ نه ڪن ها. اُنهن سدائين شاهي انداز ۾ فيصلا ڪيا آهن. مذهبي ۽ ديني جذبن کي پنهنجي اقتدار جي تحفظ لاءِ استعمال ڪيو آهي. جهاد کي پنهنجن مخالفن خلاف هڪ هٿڪنڊي ۾ خادم الحرمين شريفين جي لقب کي ڍال بڻايو آهي.

اوسامه بن لادن ۽ القائده جهڙين تنظيمن سميت حماس کي پاڻ سعودي عرب دهشتگرد قرار ڏئي ڇڏيو. حزب الله ته آهي ئي شيعه تنظيم. بحرين جي عوامي تحريڪ کي ڪچلڻ لاءِ سعودي عرب جيڪو ڪجهه ڪيو اُهو ڪنهن کان لڪل ناهي. مصر ۾ اخوان المسلمين جو اڳواڻ محمد مرسي پنهنجن ساٿين سميت اڃان تائين گرفتار آهي، اُنهن سان همدردي ته پري جي ڳالهه پر مصر ۾ اخوان المسلمين جو تختو اونڌو خود سعودي عرب ئي ڪرايو. حيرت ۾ جهڙي ڳالهه هيءَ به آهي ته سڄي مسلمان دنيا جي مذهبي سرواڻيءَ جي ٺيڪيدار هجڻ جو دعويدار سعودي عرب جا آمريڪا ۽ اسرائيل سميت اُهو ڪهڙو مسلمان دشمن ملڪ آهي جنهن سان سُٺا لاڳاپا ناهن.

ڳالهه شيعي، سُني، وهابي يا ديوبنديءَ جي ناهي پر سعودي حڪمرانن جي عياشي وارن محلن جي مرڇهائيندڙ روشني جي آهي. سعودي حڪمرانن جو مزاج شاهاڻو آهي. اُنهن جي سياست جو ڪنهن اسلامي مڪتب فڪر سان ڪو تعلق ناهي. تنهنڪري يمن جي جنگ کي وهابين ۽ شيعن جي وچ ۾ جنگ قرار ڏيڻ بدران اهو سمجهڻ گهرجي ته ملوڪيت ۽ بادشاهت فقط رجعتي نظام ئي نه پر بي دين به هوندا آهن. سعودي شيخن کي ڪنهن دين، مذهب يا فرقي جي ايڏي پرواهه ناهي جيتري کين پنهنجي بادشاهي نظام جي بقا جي آهي.

پنهنجن معاشي، سياسي مفادن کي مذهب يا فرقي جي رنگ ۾ پيش ڪرڻ جو اعلى مثال افغان جنگ آهي. برزنيف افغانستان ۾ فوج اماڻي ته آمريڪا کي موقعو ملي ويو ۽ اُن سرمائيدارائي نظام جي مدمقابل اشتراڪي نظام خلاف ويڙهه شروع ڪري ڇڏي. سڌي ريت ائين نه پيو ڪري سگهجي ڇاڪاڻ ته ٻئي وڏيون ايٽمي طاقتون هيون تنهنڪري آمريڪا سعودي عرب ۽ پاڪستان ذريعي سوويت يونين خلاف ويڙهه جو انتظام ڪيو. جنگ سياسي نوعيت جي هئي پر اُن کي

مذهبي رنگ ڏنو ويو ۽ روسين خلاف ويڙهه کي ”جهاد“ جو نالو ڏنو ويو. مذهب سدائين کان جذباتي معاملو رهيو آهي خاص طور تي ايشيا ۽ ايشيائي ملڪن ۾ جتي نه ڪو نئين سجاڳي جو دور آيو ۽ نه ئي اُن جي ڀرپور اثرن کي جاءِ ملي سگهي. انڪري سڄي دنيا مان خاص طور تي عرب ملڪن ۽ خاص طور تي سعودي عرب مان جهاد جا خواهشمند اُن ”مقدس جنگ“ ۾ حصو وٺڻ پهتا. نيٺ سوويت يونين کي افغانستان مان وڃڻو پيو.

سعودي اندر بغاوت جو خطرو

سعودي عرب ڪيترن ڏينهن کان يمن جي سرزمين تي هوائي حملا جاري رکيو پيو اچي. جڏهن ته زميني ڪارروائي کان في الحال پاسو ڪيو پيو وڃي. سعودي عرب ۽ اُن جا اتحادي ائين ڪرڻ ۾ محتاط ڇو آهن؟ جيڪو به عرب جي قبيلائي نظام کان واقف آهي اُهو ڄاڻي ٿو ته عرب ۾ قبيلي سان هم آهنگي مذهب جي بنياد تي هڪجهڙائي کان گهڻو وڌيڪ طاقتور آهي. سعودي عرب جي فوج ۾ اڌ فوجي اهڙا آهن جن جون خانداني پاڙون يمني آهن ۽ اُنهن جا قبيلا اُتر ۾ سعودي عرب سان ڳنڍيل سرحدي علائقن ۾ رهن ٿا. جيڪڏهن جنگ جاري رهي ٿي ۾ زميني ڪارروائي ڪئي وڃي ٿي ته وڌيڪ عام ماڻهو ماريا ويندا. مرندڙن ۾ سعودي فوجين جي قبيلن جا ماڻهو به هوندا. اِن قسم جي صورتحال سان سعودي جي فوجين ۾ بيچيني وڌندي. اهوئي ڪارڻ آهي ته سعودي عرب چاهي ٿو ته يمن ۾ ويڙهه خاطر اُن کي ٻيا ملڪ (جهڙوڪ پاڪستان ۽ مصر) پنهنجا فوجي مهيا ڪن. پر ساڳئي ريت، پاڪستان ۽ ترڪيءَ جهڙا ملڪ به اندروني مزاحمت (شيعه_سُني جهيڙي ٿيڻ جي امڪان) کان ڊڄن ٿا تنهنڪري سعودي عرب جي حق ۾ ويڙهه کي هڪ خطرو تصور ڪن ٿا.



پيو ته سعودي شاهي خاندان اندروني بغاوت جي خوف کان ڊنل آهي. شاهي خاندان جا گهڻا ڀاتي يعني شهزاده موجوده بادشاهه جي موقف سان متفق ناهن. اهڙي صورتحال ۾ جڏهن سعودي عرب جي ڪري خطي ۾ چڪتاڻ ۾ اضافو ٿي رهيو آهي تڏهن ذريعن مطابق سعودي عرب جي پوڙهي شاهه کي اندروني بغاوت جو خطرو پيدا ٿي پيو آهي. الانجاهه نالي ويب سائيٽ انڪشاف ڪيو آهي ته تازو عرب ليگ جي سربراهي اجلاس مان سلمان جي هنگامي ۾ تکڙي واپسيءَ جو ڪارڻ سعودي عرب ۾ بغاوت جو خطرو هو. چيو وڃي ٿو ته اُن خلاف بغاوت ۾ سعودي خاندان جا اهم فرد شامل آهن. جن ۾ مغرن بن عبدالعزيز، منعب بن عبدالله ۽ وليد بن طلال جو نالو خاص طور تي ورتو پيو وڃي. سعودي عرب جي اڳوڻي بادشاهه عبدالله جي پُٽ منعب يمن تي حملي جي کُلم کلا مخالفت ڪندي چيو ته آمريڪا جي اشاري تي يمن تي حملو سعودي عرب کي خطرناڪ جار ۾ ڦاسائڻ جي سازش آهي. سعودي عرب ۾ اقتدار تي قبضي لاءِ سازشون ٿينديون رهنديون آهن ۾ بغاوت ذريعي اقتدار تائين پهچڻ هڪ مروج طريقي ڪار آهي ۾ شاهه عبدالله جي آخري ڏينهن ۾ به آل سعود ۾ بغاوت جون خبرون گهٽيون گرم رهيون.

(ب) ايران جو وڌندڙ اثر رسوخ

ڪجهه تجزيه نگار چون ٿا ته يمني بحران واري سوال جو جواب هڪ لفظ ۾ بيان ڪري سگهجي ٿو يعني ايران. ايران هن وقت عالمي سطح تي آڳرين تي ڳڻڻ جيترن ملڪن منجهان هڪ آهي جيڪو سڌي ريت آمريڪا ۾ اسرائيل توڙي سعودي عرب جهڙين وڏين طاقتن کي للڪاريندو رهيو آهي. دنيا جي سپر پاور آمريڪا، وچ اوڀر جي وڏي فوجي توڙي معاشي طاقت اسرائيل ۾ مسلمان توڙي عرب ملڪن جي سڀ کان وڏيڪ طاقتور ملڪ سعودي عرب طرفان سوين حيلا بهانا ڪرڻ باوجود ايران هن دنيا جي نقشي تي پنهنجو وجود برقرار رکيو پيو اچي، پر اِن کان به وڏي ڳالهه هيءَ آهي ته آمريڪا جهڙو سپر پاور ملڪ هڪ ئي وقت اسرائيل جهڙي ساٿي ۾ سعودي عرب جهڙي اتحاديءَ کي ناراض ڪندي به ايران سان ويجهڙائپ جون ڪوشش ڪري

رهيو آهي. گذريل ڪجهه عرصي کان ايران سان ايٽمي معاهدي بابت ڳالهين ڪانپوءِ حتمي معاهدو ٿيڻ وارو آهي. معاهدو ٿيڻ جي صورت ۾ هڪ ته ايران کي محدود ايٽمي صلاحيت رکڻ جي اجازت ڏني ويندي ۽ ٻيو ايران تي لڳل پابندين ۾ نرمي ايندي. جنهنڪري ايران جهڙو ملڪ جنهن کي ٽي وڏيون طاقتون آڻ نه مڃائي سگهيون آهن سو جيڪڏهن معاشي زنجيرن مان آزاد ٿي ويو ۽ وٽس وڏيڪ فوجي طاقت اچي وئي ته اُهو ڇا ڇا نه ٿو ڪري سگهي...! اهائي سوچ آهي اسرائيلي ۽ سعودي حاڪمن جي.

21 هين صديءَ جي پهرين ڏهاڪي ۾ ڪيترائي واقعا ٿيا جن ايران کي علائقائي اسٽيج تي هڪ سرگرم ڌُر طور واپسيءَ ۾ مدد ڪئي. عراق ۾ صدام ڪانپوءِ واري حڪومت، جيڪا آمريڪا جي آشيرواد هيٺ قائم ٿي، آهستي آهستي ايران سان ويجهي ٿيندي رهي. وري 2007ع ۾ فلسطيني تحريڪ حماس ۽ فتح/پي ايل او جي وچ ۾ ورهائجي وئي، اُن جي نتيجي طور حماس کي غزا جو ڪنٽرول حاصل ٿي ويو ۽ لبنان ۾ حزب الله جي تحريڪ اسرائيل جي مدمقابل موثر قوت طور زور ورتو. 2011ع ڪانپوءِ وچ اوڀر جي ڪيترن ملڪن اندروني طور تي هڪ اُٿل پٿل (عرب بهار) کي منهن ڏنو. ڪجهه عرب رياستن ۾ جيئن ئي اندروني ڏقيڙ اينگهه ڪئي ته نتيجي طور اندروني سياسي توازن بگڙجي ويو ۽ ڪيترن سياسي، مذهبي ۽ قبيلائي قوتن ۾ ورهائجي ويو، پاڙيسري رياستن پنهنجي ڌُر جي حمايت لاءِ مداخلت ڪرڻ شروع ڪئي. لبيا، شام، بحرين ۽ يمن وچ اوڀر جي رياستن ۾ هڪبئي سان ٽڪراءَ ۾ اينڊز مفادن جا ميدان جنگ بڻجي ويا. انهيءَ تسلسل ۾ ڏسجي ته ايران جي پٺڀرائي سان حوثي باغي يمن ۾ ويڙهه ڪن پيا. تازو عراق ۾ تڪريت کي داعش کان ڇڏائڻ لاءِ ايراني فوجي آفيسرن جي ماتحتيءَ ۾ عراقي فوج ويڙهه ڪئي ۽ علائقو دهشتگردن کان کسي ورتو. شام جي اُتر ۾ بشارالاسد جي فوج فتحون ماڻي رهي آهي جنهن کي ايران جي پٺڀرائي حاصل آهي.

ايران ۽ آمريڪا جي وچ ۾ ويجهڙائپ

جلدئي آمريڪا ايران سان ايٽمي پروگرام بابت حتمي

معاهدو ڪرڻ وارو آهي. اهڙي طرح اولهه ايشيا ۾ طاقت جي نئين توازن ۾ ايران جو پلڙو ڳرو ٿيندو پيو وڃي. ڪجهه آمريڪي پاليسي ساز سمجهن ٿا ته ايران جي تاريخي طور تي عربن سان دشمني رهي آهي، پيو هي شيعو ملڪ آهي تنهنڪري ايران (آمريڪا جي چوڻ بنا ئي) عراق، افغانستان ۾ لبيا وغيره ۾ اسان جو ساٿي ٿي سگهي ٿو. تنهنڪري آمريڪا جا ڪجهه ايراني معاملن جا ماهر اهي صلاحون ڏين ٿا ته اُن سان لهه وچڙ ڪئي وڃي. ايران اندر سماجي سياسي نظام ۾ آهستي آهستي سُڌارا ٿين پيا، پيو ته مذهبي انقلاب ڪانپوءِ ايران ۾ سڀ ڪجهه ختم نه ٿيو آهي. مذهبي انقلاب مڪمل طور تي ايراني تاريخي رسمن رواجن کي تباهه نه ڪيو آهي. ايراني اولهه جا اهڙا دشمن ناهن جهڙا ابتدا ۾ سمجهيا ويا پئي يا افغانستان، عراق، لبيا، خود عرب بادشاهتن اندر اولهه جي مجموعي تهذيب لاءِ جيڪا نفرت ۽ حقارت آهي اوتري ايران ۾ ناهي.

رياض ۾ يروشلم وارن کي ايٽمي معاهدي ٽوڙي ايران جي اثر رسوخ ۾ ٿيندڙ اضافو ڏسي بيهوشيءَ جا دورا پوڻ لڳن ٿا. اڃان ابتدائي ايٽمي معاهدي تي صحيون به نه ٿيون هيون ته يروشلم، رياض، قاهرا ۾ انقره ۾ بيچيني وڌي وئي هئي. اُنهن مان هر هڪ علائقائي طاقت کي ايران جي پيش رفت برداشت نه ٿي ٿئي. ڪين اهو دٻ ٿيڻ لڳو آهي ته اُهي آمريڪا جو آشيرواد وڃائي ويهندا ڇاڪاڻ ته آمريڪا وچ اوير ۽ اولهه ايشيا ۾ پنهنجي پاليسي بدلائڻ شروع ڪري ڇڏي آهي.

آل سعود سمجهي ٿو ايران پنهنجا پير سوڙ کان ٻاهر ڪڍڻ لڳو آهي. ايران جي وڌندڙ اثر کان ڊنل امير سعودي ٽوڙي بين عرب سُلطانن ايران کي پنجو ڏيڻ لاءِ عرب دنيا جي غريب ترين ملڪ يمن تي حملو ڪري ڇڏيو آهي. يمني تڪرار جي ڪري ايران جو گهٽو ڏيان عراق ۾ شام تان هٽي ويو آهي. اِن موقعي تي جڏهن ايران ايٽمي معاهدو ڪرڻ کان ڪجهه قدم پٺتي آهي ڪوشش ڪئي پئي وڃي ته ايران جي اهميت کي ڪنهن حد تائين ڪمزور ڪيو وڃي. اهو ئي سبب آهي ته يمن، عدلب، تڪريت سيني جاين تي هڪ ئي وقت ڪارروائيون شروع ڪيون ويون آهن ته جيئن خطي ۾ ايران جي اُڀار بابت پريشاني کي ڪجهه گهٽ ڪيو وڃي. سعودي عرب اسرائيل جي نيوڪليئر

هٿيارن جي ڊيرن جي ته مڙئي مخالفت ڪئي هئي پر ايـران جي نيوڪليـئر پروگـرام تي اُهو ڏگهي عرصي کـان ٻاهه ٻـاريو اچي. وڪي ليڪس جي ثــورن ســان، هــاڻي اها ڳالهه عـــام آهي ته سعودي عرب جي بادشاهه عبدالله ڪيترائي ڀيرا آمريڪا تي زور ڀريو ته ايـران جي نيوڪليـئر پروگـرام کي تباهه ڪريـو ”نانگ جي منڍي چٿڻ“ لاءِ فوجي حملو ڪريو.

(ت) ايران سعودي جي وچ سينڊ وچ بڻيل يمن

شيعه اڪـثريت وارو ايـران سُـني اڪـثريت وارو سـعودي عرب سڄي وچ اوڀر پنهنجي پنهنجي اثر رسوخ لاءِ اسـٽريٽجڪ مقـابلي جُٽيل آهن. هـاڻي اها تـاريخي راند يمن وڙهي پـئي وڃي جيڪو سـعودي عـرب جو ڏاڪـڻيو باڙيسـري آهي. سـعودي حڪمران نه ٿا چاهين ته سندن ڏاکڻي سرحد وٽ موجود رياست کي ايــران هلائي، چاڪــاڻ ته اُهي اڳــئي محســوس ڪن ٿا ته سـندن اتـرئين سـرحد تي اڳـئي کـوڙ سـارا مسـئلا آهن. ايـراني حڪومت لبنان حزب الله، شام صدر بشارالاسد عـــراق پنهنجن مفادن اثر رسوخ کي برقرار رکڻ چاهي ٿي. جڏهن ته سـعودي عـرب ان خطي جي قيـادت جي سلسـلي ايـران جو سڀ کـان وڏو حريف آهي. سـعودي عـرب پـاڻ به هڪ مـذهبي رياست آهي جيڪا پنهنجي مخصـــوص فڪر واري نظـــريي جي پرچار تي اٿاهه پيسا خرچ ڪري رهي آهي. هڪ طـرف سـعودي عرب پنهنجي پاليل داعش جهڙين عسڪريت پسند جماعتن کان ڊنل آهي ته ٻئي طرف سڄي دنيا جهـادين جي مـدد به ڪـري رهيو آهي ته جـيئن اُهي کــڏهن سـعودي شــاهي خانــدان جي مخالفت نه ڪن سـندس دشـمنن خلاف هٿيـار طـور ڪم اچي سگهن. تنهنڪري اينڌڙ وقت جيڪڏهن آمريڪا ايران جي وچ لاڳاپا بهتر ٿي ويا تـڏهن به ايـران سـعودي عـرب جي وچ جهيڙو وچ اوڀر جي مسـتقبل کي خطـري وجهي سـگهي ٿو اهو عمل پڻ آمـريڪي اسـرائيلي سـامراج جي فائـدي وٽـان هوندو.

(ث) اِن ويڙهه جو فائدو القائده ته نه وٺندي؟

هن تڪــرار جو هڪ ٻيو ڀريشــان ڪنــدڙ پاسو القائـده آهي.

هڪــڙو امڪــان اهو ظــاهر ڪيو پيو وڃي ته بيٺ جهــڙي عــرب خطي ۾ ان تڪــرار جو سڀ کــان وڏو فائــدو القائــده کي ٿينــدو، جنهن کي سڀ کــان وڌيڪ خطرنــاڪ تنظيم ســمجهيو وڃي ٿــو. اُنهيءَ القائده جي شاخ AQAP گڙي مــاليت وارا آمــريڪي هٿيــار حڪومت کان کسي ورتا آهن ۾ اُن پنهنجي اثر رســوخ جو دائــرو ڦهلائي ورتو آهي. اهــڙا انتهاپســند ۾ دهشــتگرد گروهه پرانتشــار حالتن ۾ وڌندا ۾ پلجندا رهيا آهن ۾ اُن جا ميمــبر ســعودي جنگي جهازن جي بمباري ڏسي يقينن ڏاڍو خوش ٿيندا هوندا. آمــريڪي عملدار عرب بيٺ ۾ يمن کي جنهن القائده جو گهر ســمجهن ٿــا، اُها پرانتشار يمني صورتحال جو فائــدو وٺي ســگهي ٿي. وچ يمن ۾ ڪم ڪنــدي، القائــده شــيعه حــوثي قــبيلي تــوڙي آمريڪا نــواز يمني حڪومت کي پنهنجو دشمن سمجهي ٿي. حوثي فورسز جا اي ڪيو اي پي ۾ اُن جي اتحادين ســان ٽڪــراءَ ٿيا آهن ۾ ملڪــي راڄڌانيءَ ۾ شــيعن جي مــيڙاڪن تي مسلسل بم حملا پڻ ٿينــدا رهيا آهن.

پيو ته يمن ۾ آءِ ايس آءِ ايس جي وڌنــدڙ اثر بــابت پڻ خدشا آهن. هي انتهاپسند گروهه عراق ۾ شام جي وسيع ايراضــيءَ کي ڪنٽرول ڪري ٿو. تازو صــنعاءِ جي بن شــيعا مســجدن مٿــان ٿيل حملن جي ذميواري به اِن قبــولي هــئي. اُن حملي ۾ 130 مــاڻهن کان وڌيڪ مــارجي ويا هئــا. دهشــتگرديءَ بــابت سي اين اين جي تجزيي نگار پال ڪرڪشنڪ، سعودي هــوائي حملن کــان اڳ، چيو هو ته يمن ۾ شديد ٿيندڙ بحران مــان لڳي ٿو اي ڪيو اي پي ۾ آءِ ايس آءِ ايس ”وڏيون فــاتح“ قوتــون ٿي ايرنــديون. پر وڏو ســوال هي به آهي ته ڇا سعودي ســرواڻي هيٺ اتحــادي اِنهن انتهاپســند دهشتگرد گروهن خلاف ڪا ڪارروائي ڪنديون؟

(ٽ) عرب بهار ۾ يمني تڪرار ڪانپوء

ٽوٽي جو سعودي عرب سميت ٻيون عرب بادشاهتون عــرب بهار جي طوفــان کي ٽــاري ويــون پر ان جو مطلب اهو نــاهي ته اهي مستحڪم رياســتون آهن. اصل ۾ گهٽن مــاڻهن کي دٻ آهي ته جيئن شــام ۾ هلنــدڙ گهــرو جنگ اڳــئي لبنــان ۾ عــراق جهــڙن ملڪن کي ڪمزور ڪري ڇڏيو آهي تــيئن يمــني تڪــرار جي باهه سعودي عــرب کي ضــرور نقصــان رســائيندي. ســعودي انــدر ڪا

وڏي سياسي ۽ فڪري هلچل، تحــريڪ ۽ جدوجهد نه ٿي هلي ان جا ٻيا ڪيترائي تـاريخي ڪـارڻ هونـدا پر مُک ڪـارڻ هي آهي ته سـعودي عــرب پنهنجي آبـاديءَ کي خريد ڪــري اهو اسـتحڪام برقرار رکيو ويٺو آهي. هنن اهو ڪم ٻن طريقن سـان ڪيو آهي. اول ته هنن وڏي ڪاموراشــاهي پــرتي ڪــئي آهي جيڪا ملازم آبــاديءَ کي غيرپيــداواري ۽ غيرضــروري ڪم ۾ مصــروف ڪيو ويــٺي آهي. ٻيو ته ڪيـترين ايـراني نـار وارين رياسـتن ۾ عــرب بادشاهتن سرڪاري سبسڊيز ڏئي (عام واهپي جي شــين جــون) قيمتــون گهٽ رکيــون آهن. مثـال طـور، فنانشل تـائمز مطـابق سعودي عرب پاٽيءَ جي دستيابي لاءِ ساليانو 50 ارب ڊالر خــرچ ڪري ٿو.

حڪومتون پنهنجي راڄ کي تحفظ ڏيڻ لاءِ شين ۾ محنت تي اهي سبســڊيز اســتعمال ڪن ٿيــون جنهن ۾ وڌنــدڙ اُجرتــون ۽ گهريلو سامان تي سبسڊيز شامل آهن جيڪي امڪاني بيچيــنيءَ جي خطـري کي ٽـارڻ ۾ مـددگار ثابت ٿيـون. مثـال طـور جـڏهن 2011ع جي ابتدا ۾ مصر ۾ افراتفري ٿي ته سعودي عــرب تڪڙ ۾ سبسڊيز ۾ 36 ارب ڊالـرن جي اضـافي جو اعلان ڪيـو. اردن ساڳئي نموني پنهنجي آباديءَ لاءِ 125 ملين ڊالرن جي سبســڊي پيڪيج جو اعلان ڪيو جــڏهن ته ڪــويت ســڏي ريت وظيفن ۾ شـهرين لاءِ هڪ سـال تـائين مفت کـاڌي جي سـهولت متعـارف ڪرائي.

بهرحال، اهو سـمورو بندوبست هڪــڙي چالاڪي آهي جيڪا تيستائين برقرار رهنـدي جيسـتائين حڪـومت مـاڻهن کي اهــڙو گذرسفر مهيا ڪري سگهندي. ان قسم جي سبسڊيز کي برقرار رکڻ انتهائي مهانگو سودو آهي ۽ هڪ پــيرو اهي سـهولتون ملڻ کـانپوءِ حڪــومت اهي سـهولتون عــوام کـان واپس نه ٿي وٺي سگهي. بيشڪ ايراني نار واريـون حڪومتـون انهن سبســڊيز جو خــرچ پــرڻ لاءِ تيل جي دولت کي خــرچ ڪن ٿيـون. اڳـتي هلي جيڪڏهن يمني بحران توڙي وچ اوڀر جا ٻيا تڪرار ائين ئي هلنــدا رهيا ته پوءِ ڇا ٿيندو؟ ۽ جيڪڏهن اها جنگ يا ايران جي مــداخلت ٽيڻ کـانپوءِ وڌيڪ گهـٽي عرصي تـائين برقــرار رهي ته خانـداني بادشـاهتن جا خزانا خــالي ٿي وينــدا ۽ اهي ســندن آبــادين جي وفاداري خريدڻ لاءِ گهڻو خرچ نه ڪري سگهنديون.

جيئن پاڪستان جي هاٽوڪي صورتحال بابت ”جيڪو پوکيو سو لڻبو“ واري ڳالهه ٺهڪي ٿي جتي بن ڏهاڪن کان عسڪريت پسنديءَ جي پالنا ڪئي وئي انهيءَ ڪيڙ جو نتيجو هاٽوڪي صورتحال لڻيو پيو وڃي. هاٽوڪا دهشتگرد يقينن نائن اليون کانپوءِ جي صورتحال جي پيداوار ناهن اهي ته اسان به ڏهاڪا اڳ ڪشميري بعد افغاني جهاد لاءِ تيار ڪيا هئا. ساڳئي ريت، اوسامه بن لادن جي جنم ڀوميءَ مان جنم ورتل عسڪريت پسندي اُتان کان بين علائقن ڏانهن تاتي پالي موڪليل انتهاپسندي توڙي يمني بحران واري باهه اڄ نه ته سڀاڻ خود سعودي عرب کي ضرور ساڙيندي.

(ج) يمني تڪرار پاڪستان

سعودي طرفان هنگامي مدد لاءِ ڪيل گذارش تي پاڪستاني ردعمل کي ڏسي حيرت ٿئي ٿي يعني يمني تڪرار ٽُپ ڏيڻ خلاف مضبوط اتفاق راءِ. اسين پاڪستاني ڪنهن معاملي تي ورلي ڪو متفق ٿيا هونداسين۔ گهٽو ڪري سعودي عرب طرفان ڪيل ڪنهن گذارش تي اسان جا سياستدان قطار ٺاهي چوڻ لڳندا آهن؛ ”جي سر، جي سر، تي ٿيلها پريل، سر“ سياسي ڌريون، ميڊيا، اڳواڻ، ايڊيٽوريل لکندڙ سفارتخانن ڳالهائيندڙ سڀ جا سڀ متفق آهن. ڇا پيو ٿئي؟ اهڙو عجيب لقاءُ فقط تڏهن ئي جُڙي سگهي ٿو (يعني سڀ ماٺهو هڪ صفحي تي هجن) جڏهن اصل اقتدار ڌٽي ڌورين کي چڪڻ شروع ڪندا آهن.

نواز شريف جي پسنديده سياسي اٽڪل ته اها رهي آهي ته هُو معاملن کي اينگهائي ڇڏيندو آهي. هن اهو ساڳيو ڪم ”طالبان سان ڳالهين“ واري معاملي ڪيو، اول آل پارٽي ڪانفرنس سڏايائين پوءِ پارلياماني بحث ڪرايائين۔ اُن جو مقصد فيصلي دير ڪرڻ هو نيٺ مٿس زور وڌو ويو هن پنهنجي ذميواريءَ لچڪ پيدا ڪئي. هن معاملي لڳي ٿو ته جنرل راحيل شريف هن کي بُڌايو هوندو ته فوج اڳئي قبائلي علائقن توڙي اوير واري محاذ تي مصروف آهي اسان سعودي طرفان گهُريل ڊويزن نه ٿا ڏئي سگهون. وزيراعظم سعودي وارن کي منهن ڏيڻ لاءِ پارليامينٽ جو گڏيل سيشن گهرائي ورتو

ته جيئن پنهنجن همدردن (سعودي حاڪمن) کي بُڏائي سگهي ته منهنجا هٿ بڌل آهن..!

حيران ڪندڙ ڳالهه آهي ته سعودي عرب، جنهن جي دفاعي بجيٽ 80 ارب ڊالر آهي، اُهو پاڪستان، جيڪو اٽڪل 7 ارب ڊالر دفاع تي خرچ ڪري ٿو، اُن ڪان مدد گهري پيو. اُن جو هڪڙو سبب هي آهي ته سعودي بادشاهت پنهنجن سپاهين کي نقصان ۾ وجهڻ ڪان لنوائي ٿي. مثال طور جڏهن صدام حسين 1990ع ۾ ڪويت تي ڪاهه ڪئي تڏهن سعودي حاڪمن آمريڪا ڪان مدد طلب ڪئي. پر هاڻي آمريڪا، جنهن عراق ۾ پنهنجي تجربي مان گهٽو ڪجهه پوڳيو آهي، اُهو شايد وچ اوير ۾ هڪ ٻي ڏُبڻ ۾ ڦاسڻ نه ٿو چاهي. تنهنڪري پاڪستان تي زور وڌو پيو وڃي ته اُهو سعود خاندان جي ويڙهه لاءِ پنهنجي فوج اماڻي. ائين ناهي ته آل سعود پاڪستاني عوام جي بهادري ۽ صلاحيت ڪان ڏاڍو متاثر آهي پر حقيقت هيءَ آهي ته عرب پاڪستانين سميت ڏکڻ ايشيا سان تعلق رکندڙ ماڻهن، جيڪي سعودي عرب ۾ محنت مزدوري ڪن ٿا، تن سان نفرت ڪن ٿا. اُن جو هڪڙو تازو مثال هي آهي ته ڪجهه وقت اڳ هڪ سعودي عالم فتوا ڏني ته سعودي مرد ڪنهن پاڪستاني عورت سان شادي نه ٿا ڪري سگهن. اِن مان صاف ظاهر ٿئي ٿو ته سعودي حاڪم پاڪستانين جي باري ۾ ڇا ٿا سوچين. عرب پاڪستان توڙي باقي ڏکڻ ايشيا مان ايندڙ پورهيتن سان جهڙوڪ سُلوڪ ڪندا آهن اُن مان سندن نسل پرستاڻي سوچ صاف ظاهر ٿيندي آهي. بين الاقوامي ميڊيا طرفان ڪيترائي ڀيرا ڏيکاريو ويو آهي ته ”باهران آيل پورهيت“ ڪهڙين بدترين حالتن هيٺ سعودي عرب توڙي گلف ملڪن ۾ ڪم ڪرڻ تي مجبور ڪيا ويندا آهن. سعودي جي مدد ڪرڻ لاءِ اسان وٽ هڪڙو دليل اهو ڏنو وڃي ٿو ته اسان کي ڪبي ته سعودي وارن جي مدد ڪريون ڇاڪاڻ ته اُنهن اسان جي مالياتي طور تي وڏي مدد ڪئي اُهي اسان کي سالن کان پيسا ڏيندا رهيا آهن. پر ڏنو وڃي ته آمريڪين اسان کي اُنهن کان وڌيڪ پيسا ڏنا آهن پر اُن باوجود اسان 2003ع ۾ عراق مٿان ڪاهه لاءِ آمريڪي سرواڻيءَ واري اتحاد جو حصو ٿيڻ کان انڪار ڪيو.

اِن سڄي معاملي ۾ حيران ڪندڙ ڳالهه هيءَ به آهي ته گڏيل قومن جي هڪ ميمبر ملڪ (يمن) مٿان ڪجهه هفتن کان ٻاهريان

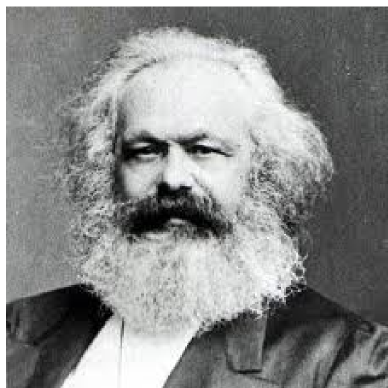
ملڪ حملي آور آهن پر اُن طرفان اهڙي جارحيت خلاف اڪر به نه ڪُڇيو ويو آهي. هـــوندئن ته عـــالمي ادارا ســـچو ڏينهن ملڪي سالميت خودمختياريءَ جون ڌگهيـون ڌگهيـون تقريـرون ڪنـدي ٿڪبا ناهن چوندا رهندا آهن ته ملڪ انـدر خطرنـاڪ گهـرو جنگ ئي چو نه هلندي هجي پر ٻين (ٻـاهرين طـاقتن) کي حق نـاهي ته اُهي ٻين الاقوامي برادريءَ کي اعتماد ونٹ بنا ڪا ڪارروائي ڪن. يمـني تڪـرار جي معـاملي ٻين الاقـوامي قـانون جو ڇا ٿيـو؟ عالمي بـرادريءَ جو ضـمير ڪيـڏانهن گم ٿي ويـو؟ انسـاني حـق، جمهوريت آزادي جون ڳالهيون ڪندڙ ”مهذب“ دنيا ڪاڏي وئي؟

پھريون

نظريو ڇا آھي؟

ج. رحمان

نوٽ؛ ھي تحقيقي مقالو ھالينڊ مان شايع ٿيندڙ تحقيقي مخزن تاريخي "2007ع ۾ ڇپيو. Historical Matrialism" تاريخي ماديت نظريو ۽ نظريي جي سمجھ بابت فڪر سھيوڳي فلسفي جوھڪ اھم موضوع آھي. نظريو، نظرياتي سمجھه، نظرياتي اختلاف، نظرياتي/ غير نظرياتي سياست جھڙا لفظ اسانجي سياسي، سماجي، فڪري حياتيءَ جو ھڪ حصو تہ آھن پر خود نظريو ڇا ٿيندو آھي ان بابت سمجھه جي کوٽ پنھنجي جڳھه تي موجود آھي. نظريي بابت سنڌيءَ ۾ ورلي ڪو ليک پڙھڻ لاءِ ملندو. ھن اھم سياسي، فڪري ۽ فلسفياڻي موضوع جي اھميت کي نظر ۾ رکندي اسين نظريي بابت مارڪسي سمجھه تحت مواد شايع ڪرڻ جي شروعات ھن ترجمي وسيلي ڪري رھيا آھيون، اميد تہ پڙھندڙن جي لاءِ ھي پورھيو ڦلدائڪ ثابت ٿيندو.



نظريي جو مَتو يا آئيڊيالاجي ٿيوريءَ جو تصور 1970ع ڌاري فرانس جي مارڪسي فيلسوف لُوئي التوزر جي مارڪسزم تي نئين سِر تحقيقي ڪم جي نتيجي ۾ پيدا ٿيو. التوزر جو ھيءُ تصور نظريي بابت پراڻن تصورن کان بنھه مختلف ھو. نظريي بابت پراڻا مَتا بنيادي طور ھيٺين ٽِن ڪيٽيگرين ۾ ورھائي سگھجن ٿا.

1، نظريو معاشي مفادن جو فڪري اظھار آھي، ھن تصور کي "

Economismيا معيشتيت" چيو وڃي ٿو.
2، نظرياتي تنقيد – هن مَتي مطابق نظريو دُنيا جو کُوڙو يا اُبتو شعور False Consciousness شعور" وسيلي" آهي جنهن تي دنيا جي " دُرست " تنقيد ڪري کُوڙي شعور جي پٽ وائکي ڪجي.
3، بورجوازي ۾ سرمائيداراڻي مُروج فڪر کي قبوليت جوڳو ٻڌائڻ يا اُن کي جائز ٻڌائڻ وارا مَتا جنهن ۾ نظرين جي اُن سگهه تي ڪم ڪيو ويو جنهن ۾ نظريا سماجي-تڪنيڪي انداز ۾ سماج جي مختلف طبقن کي گڏ ڪري بيهاري سگهن. ٻين لفظن ۾ هي مَتو "ڏاڍ" ۾ اُن جي پاڻ قبولائڻ، خود-جوازيت جي پيداوار آهي.
ميڪس ويبر ڪان ويندي نِڪولس لُوهمين تائين جا مفڪر اُن مَتي جا داعي رهيا آهن.
نظريي جي سمجهه بابت نئين مَتي جي ضرورت انڪري پيدا ٿي جو مٿي بيان ڪيل ٿيئي مَتا بورجوا يا سرمائيدار سماج ۾ ان جي رياست جي پائيداريءَ جي وضاحت ڪرڻ ۾ ڪامياب ثابت نه ٿيا، سماج جي حڪمراني حاصل ڪرڻ ۾ سماج جي سماجوادي تبديلي کي واضع ڪرڻ ته انهن ٿنهي مَتن جي وَس جي ڳالهه ئي نه هئي- نظريي بابت مٿيان مَتا سماج جي بيهڪ، سماج جي ڪاروهنوار جي غير شعوري طريقيڪار ۾ نظريي جي سگهه جو موضوع ٻڌائيندا هئا. نظريي جي سمجهه بابت سهيوڳي مَتو ""نظريي جيماديت" کي سمجهڻ جي ڪوشش ڪري ٿو ته، ٻين لفظن ۾ سهيوڳي مَتو يا ٿيوري نظريي کي مختلف فڪري، عبادتي، فرض، فرائض سوچ ۾ عمل جي هيڪڙائي کي ڪُلي انداز ۾ ڳنڍيل هڪ وُجود جي حيثيت ۾ ڏسي ٿو.
آئيڊيالاجي ٿيوري يا نظريي جي سمجهه بابت سهيوڳي مَتي کي ڪا نئين ڪوجنا نه سمجهڻ ڪپي چو ته اهو سهيوڳي مَتو مارڪس، اينگلس ۾ انتونيو گرامچي جي فڪر جي نئين سِر سمجهه ۾ نئين سِر چنڊڇاڻ جو نتيجو آهي.
سهيوڳي مَتي ۾ مٿي بيان ڪيل ٽن متن جي وچ ۾ فرق قطعي نوعيت جو نه آهي ڇاڪاڻ جو ٻنهن وٽ سماج جي بيهڪ، نظرين جي مجوتي بابت چوڻ لاءِ ڪجهه نه ڪجهه آهي. نظريي

جي سمجهه بابت هي سيپئي مَتا پنهنجي انـدر نظـريي جي تنقيد جو عنصر رکن ٿا پر نظـــريي جي تنقيد جو اهو عنصر مـــڙني □ پنهنجي پنهنجي نوع جو آهي.

مٿي بيان ڪيل ٽن رواجي مَتن جو وڌيک تفصيل هيٺ ڏجي ٿو؛-

نظريو لفظ 1776ع □ "ديس ٽُوت دي ٽريسي"ـ ايجـاد ڪيـو. اهو به هک بنهه جي طرز تي هک Ontologyنئون لفظ هو جيڪو فلسفي جي شاخ آنٽالاجي

تجزياتي سائنس جي حيثيت □ ٺـاهيو ويو □ جنهن جو طريقيڪـار فطري سائنس خاص طور فزيـالاجي جي طـرز تي سـمجهيو ٿي ويو. آئيڊيالاجي جو مقصد نظرين ڪي انهن جي بناوتي جُــزن ڪي واضع ڪري پيش ڪرڻ هو.

نظر اينـدڙ شـڪل" مـان ورتو ويـو.Eidosآئيـڊيالاجي جو لفظ يونـاني ٻـوليءَ جي آئيـڊيالاجي جو ڪم نظر اينـدڙ شـڪلين جي بُنيادن ڪي سـمجهڻ هو جن جي ڪــري اُهي شـڪليون ايئن نظر اچي رهيون هيون، ٻين لفظن □ نظريي جو ڪم مختلف فڪــرن، ويچارن □ جُزن ڪي سـمجهڻ هو جنهن سـبب اهي نظريا فڪر□ ويچار ايئن نظر اچي رهيا هيا جيئن اُهي هئا. نظريي جي سمجهه □ ڪاباني Condillac، ڪانڊياڪ John Locke بابت هن مَتي جو بنياد جان لاڪ جي فلسـفن تي آڌاريل آهي جنهن □ اها ڳالهه بنيادي آهي ته حِسون ياCabanis فڪر يا سـوچ جو واحد ذريعو آهن. هن مَــتي تي ڊولبــاخ Sense Perception جي تصــور "عمل ڪرڻ جي سگهه"Spinoza □ اسـپينوزا D’Hollbach تي پڻ آڌاريل آهي جنهن جي بنيـــــــــــاد تي مـــــــــــاديت PotentiaAgendi جي ڌُوئي ختم ڪرڻ جو سوچيو ويو هيو.

دَستودي ٽريسي، اسپينوزا وانگر آزاد ارادي يا Free Will جو به انڪاري هو ان ڪري ويچارن، تصـورن □ احساسن جا فطـري □ سـماجي محـرک هِن مَـتي جو بنيـادي موضـوع هيـا. دسـتو دي ٽريسي معبدالطبعيات جي مخالفت ڪندي لکي ٿو ته آئيـڊيالاجي کي فطري سائنسن وانگر ٽُز □ عملي طـور ڪارآمد هجڻ ڪـپي. ٻيون سڀ سائنسون هن سُپر-سائنس جي تـابع آهن ڇاڪـاڻ جو هي نئين سائنس ٻين سڀني سائنسن جي هيڪڙائي آهي.

فـرانس جو مشـهور فيلسـوف مِشـال فُوڪو پڻ سـاڳي ڳالهه ڪنـدي لکي ٿو ته ته هي بنيـادي عنصـر، جيڪو مـروج سـموري

چاڻ جو بنياد به آهي اهو عنصر جيڪو پنهنجي پاڻ ڪي مُروج بيانيي يا ڊسڪورس ۾ اظهاري ٿو اهو عنصر نظريو آهي. فُوڪو وڏيڪ لکي ٿو ته اهو عنصر گرامر، منطق، تعليم، اخلاق ۾ عظيم ادب جو به بنياد آهي.

Deregler la society سماج جو حڪمران

سماج پنهنجون عقلي دليلون، معنائون اخلاق توڙي عمل جي آڌار تي جوڙي ٿو ۾ جنهن وسيلي بورجوا سماج ۾ موجود اختلافن ۾ طبقاتي جدوجهد ڪي روشن خيال عيوضي جهموريت وسيلي لئي مِٽي ڪجي ٿو. مٿئين مَتي مطابق نظريو لڳي ٿو ته ڪا اڻ ڏُري عالمي بنيادي سائنس آهي پر ايگلٽن مطابق نظريو ڪنهن به ريت رياست جي مادي ۾ نظرياتي اوزارن ڪان ڌار نٿو ڪري سگهجي. دستو دي ٽريسي نظريي مطابق پنهنجو هيءُ مَتو 1795ع ڌاري انستيٽوُٽ ناشونال ۾ بحث مباحثي دوران پيش ڪيو، هي ادارو فرينچ ٿرمائيڊور ڪان سُتت پوءِ وجود ۾ آيو جنهن ۾ ان دور جا پائي جا ريپبليڪن دانشور گڏ ٿيا ته جيئن فرانس ۾ تعليم جي نئين سِر جوڙجڪ ڪري سگهجي. روشن خيالي ڪي فرانس ۾ تنهن وقت رياست پاران ادارتي شڪل ڏني وئي جنهن وقت جيڪوبين ازم ڪي سياسي شڪست ملي. ان وقت ۾ روشن خيالي جي اهڙي ادارتي جوڙجڪ ريپبليڪن عنصرن ڪي پنهنجا پير پُختا ڪرڻ ۾ هيئين طبقن ڪي رياستي ڪاروهنوار مان بيدخل ڪرڻ جو ڪم ڏنو. ڊائريڪٽري واري ننڍڙي دور ۾ روشن خيالي اسٽيٽ فلاسافي يا رياست جي فلسفي جو ڪم ڏنو.

هيءُ مفعولي انقلاب يا پيسوِ ريووليوشن جيڪو سائنس ۾ تعليم ۾ برپا ڪيو ويو سو ناپائيدار ۾ عارضي ثابت ٿيو. شروع شروع ۾ جنرل بوناپارٽ انهن نظريا دانن جي همت افزائي ته ڪئي پر جڏهن نيپولين شهنشاه نيپولين ٿيو ته هن ساڳين ئي نظريا دانن تي الزام هڻندي چيو ته هي جوڏا رياست جي حڪمراني ڪي ڪمزور ڪري رهيا آهن، پنهنجن عقلي ۾ فطري مفروضن جو

استعمال ڪندي ماڻهن کي مذهب ۾ صحتمند دولابن کان دور ڪرڻ جي ڪوشش ڪري رهيا آهن. نيپولين 1812ع ۾ رُوس کان شڪست کائڻ وقت چيو ته "اسانجي خوبصورت فرانس جا سڀ ڏک ڏولاوَ هن بدبخت نظريي جي ئي پيداوار آهن. هي نظريو حقيقت ۾ هڪ ڪاري ڌُوهم پرستي آهي جيڪا هڪ غيرفطري انداز ۾ انسان جا سپيئي قانون نئين سِر ناهڻ گهري ٿي جڏهن ته انسان جا قانون انسان جي دِل جي ويجهو ۾ تاريخ جي سبقن پٽاندر هُجڻ کپن." 23 سالن جي مارڪس پنهنجي مقالي (1840ع) ۾ ذري گهٽ نيپولين جو پڙاڏو ٿيندي لکي ٿو "اسانجي زندگي کي نظريي ۾ ڪوڪلن مفروض جي ضرورت ناهي انسان سُکي زندگي گزارڻ چاهين ٿا"

2، تنقيدي-نظرياتي مَتو مارڪس ۽ اينگلس جوڙيو. حقيقت هي آهي ته مارڪس ۽ اينگلس ان تنقيدي نظرياتي مَتي کي مختلف جڳهن تي ۾ مختلف انداز ۾ استعمال ڪيو جنهن سبب ٿُلهي ليکي سندن تنقيدي نظرياتي مَتي کي ٽِن رُخن ۾ ورهايل ڏسي سگهجي ٿو؛

هڪ؛ تنقيدي ويچار؛ جارج لُوڪاچ ۽ فرينڪفرٽ اسڪول جيڪي نظريي کي دُنيا جو ابتو شعور يا عدم وجودي لقائن کي حقيقي بنائيندڙ شعور جي شڪل ۾ ڏسندا هئا. ٻيون ؛ مارڪسزم-لينزم تي حاوي ليننني ويچار جنهن ۾ نظريو هڪ اڻ ڏُريو يا نيوٽرل شعور آهي يا نظريو هڪ طبقي جي مفادن تي آڌاريل شعور آهي.

ٽيون؛ گرامچي کان ويندي التوزر ۾ وُلفگانگ فِرٽز هاگ جي پروجيڪٽ آئيڊيالاگي ٿيوري جي مطابق نظريو انهن فڪري ۾ عملي اوزارن جو مجموعو آهي جنهن وسيلي فردن جا پنهنجي پاڻ ۾ دنيا سان تعلق جُڙن ٿا. اهي ٽيئي رُخ هڪ ٻئي کان قطعي طور ڪٽيل نه آهن ڪٿي ڪٿي انهن ٽنهي رُخن ۾ ڪافي هڪجهڙايون به ملن ٿيون.

مارڪس ۽ اينگلس وٽ نظريي جي وصف دنيا جي ابتي شعور

طور مختلف صورتن ۾ ملي ٿي خاص ڪري مذهب جي حوالي کان. مارڪس ۽ اينگلس نظريي (خاص ڪري مذهب) کي دنيا جو ابتو شعور، بادلن ۾ قائم هڪ بادشاهت، ٿُتل تصور مٿي پر بيٺل سوچ وغيره جهڙا نالا ڏنا. سندن مَتي مطابق نظريو هڪ اهڙي دانشور پاران جوڙيو وڃي ٿو جيڪو ڪُوڙي شعور جي آڌار تي دنيا بابت سوچي، پنهنجي سوچ ۽ فڪر جي اصلي مادي محرڪن کي نه سمجهي سگهي. اينگلس ان ئي حوالي کان لکيو آهي ته "جي ايئن نه هجي ته پوءِ نظريي جو عمل ممڪن ئي ناهي." دنيا جي اهڙي ابتي سمجهه شروعاتي دور جي ڪئميرا سان ڀيٽي ڏني وئي جنهن ۾ حقيقت جي ابتي تصوير ٺهندي هئي. مارڪس ۽ اينگلس مطابق "جيڪڏهن نظريي ۾ ماڻهن کي پنهنجون حالتون ابتيون نظر اچن ٿيون جيئن ڪئميرا ۾ شڪل ابتي نظر ايندي آهي ته ان لقاءَ جي اڀرڻ جو سبب ماڻهن جي تاريخي زندگي ۽ ان جي عملن جي ڪري آهي جيئن اسانجي طبعي ساخت جي ڪري اسانجي اک جي ريٽينا تي حقيقت جي تصوير ابتي ٺهندي آهي." هي ڳالهه ثابت ڪري ٿي ته مارڪس ۽ اينگلس نظريي کي هڪ کوکلو تصور يا شعور جي هڪ مخصوص شڪل ٿي سمجهيو جنهن کي پائيداري نصيب ناهي. هي مَتو تاريخي عملي زندگي، مٿي پر بيهڻ جي حالت کي سماجي زندگي ۾ موجود جسماني ۽ ذهني پورهيي جي فرق جو نتيجو سمجهي ٿو. مارڪس ۽ اينگلس مطابق نظريو (ابتو شعور) پنهنجي پاڻ کي تڏهن ئي مبارڪون ڏئي سگهي ٿو ته اهو حقيقي زندگي جي تضادن جي پيداوار نه پر حقيقت ۾ ڪنهن حقيقي شي جو عڪس آهي. جڏهن ايئن ٿيندو آهي تڏهن نِج ٿيوري، نِج دينيات، نِج فلسفي ۽ نِج اخلاقيات جهڙن مفروضن جو جنم ٿيندو آهي جيڪي حقيقي سماجي رشتن کان ڪَٽيل ڪجهه خاص ماڻهن جو پيشو يا ڌنڌو ٿي پوندا آهن. اهو امر تڏهن ممڪن ٿئي ٿو جڏهن فڪري يا ذهني عمل سماجي پيداواري عمل کان ڪٽجي يا آزاد ٿيندي سماجي پيداواري عمل

تي عملداري واري حيثيت اختيار ڪري ٿو. مارڪس ۽ اينگلس مطابق ذهني ۽ جسماني پورهيو ۾ ان جي ورڇ ذاتي ملڪيت طبقن ۽ رياست جي ڄَر ۾ شامل آهي. مارڪس ۽ اينگلس جي ڪئميرا واري تشبيهه جو مطلب اهو ٿيو ته هڪ طبقاتي رياست ۾ ان جا نظريا تصوارتي مٿ-بناوت يا سپر اسٽرڪچر آهن جيڪي هن رياست تي حاوي ذهني پورهيو ڪندڙ نظريا دانن جي ملڪيت آهن. ان ڏس ۾ اهو پڻ چيو ويو ته نظريي تي تنقيد ڪندڙ مَتو رکُو ڪئميرا جي عڪس يا تصوير کي ئي نه ڏسي پر ان تصوير کي ٿاهيندڙ مادي حالتن ۽ غير شعوري سماجي بيانيي کي شعور جو بيانيو ٿاهي. فُوڪو مطابق شعور جو مادي حالتن کان ڪٽجڻ جو عمل سماجي حالتن ۾ سماجي جبر جو نتيجو آهي.

مارڪس 1844ع ۾ پنهنجي لکٽي "سياسي ۽ معاشي مسودو" کان جڏهن معاشي تعلقن کي سمجهڻ شروع ڪيو تڏهن مارڪس نظريي تي هڪ ٻئي انداز ۾ پڻ تنقيد ڪئي جنهن ۾ نظريي کي هڪ پوڄا جو وَکر ڪري ڄاڻايو. پوڄا جو وَکر يا فيٽِش جي تصور جو واهپو مارڪس بورجوا معاشي سوچ کي سمجهڻ دوران ڪيو. ۽ پوءِ اهو تصور "دس ڪيپيٽال" جي پهرين ڀاڱي ۾ پڻ ظاهر ٿيو پر هن وقت فيٽِش پوڄا جو وَکر نه پر هڪ وَکر يا ڪموڊٽي جي مترادف هڪ تصور ٿي سامهون آيو. پورچوگيز عيسائي مبلغن پاران اوائلي آفريڪي مذهبن جي لاءِ فيٽيش يا پوڄا جي وَکر جو لفظ سڀ کان اڳ ۾ استعمال ڪيو ويو جنهنجي اصلي معنيٰ پڻ اها هئي ته ڪا اهڙي شيءَ جيڪا انسان پاران ٺهيل هجي پر اها انسان تي ئي حڪمراني ڪندي هجي. مارڪس ان تصور کان متاثر ٿي سرمائيداري اندر جنس جي هڪ فيٽِش يا پوڄا جي وَکر جي حيثيت اختيار ڪرڻ واري لقاءَ کي واضع ڪندي لکيو ته سماجي پيداواري عمل ۾ اهو لقاءَ تڏهن اڀرندو آهي جڏهن سماجي پيداوار بنيادي طور جنسن جي ڏي وٺ ئي هجي ۽ اهو قانون سماج جي پُٺ پويان هڪ اهڙي

"پــرڏيهي" يا تصــوارتي- پر- حقيقي قــوت ٿي اپــري ٿو جــيئن ڪششِ ثقل جو قـانون هڪ مـاٿهوءَ جي مٿـان سـندس گهر جي ڇَت ڪــرڻ وقت پنهنجو پـاڻ کي اظهارينـدو آهي، "سـماج انـدر انسان جي چرپر هـاٿي انسـان پـاران ٺهيل وَڪـرن جي چرپر جي ٿي پونـدي آهي ۽ ان چرپر جا قـانون انسـان جي هٿ وَس نه پر انسـان پـاڻ انهن وَڪـرن جي چرپر جي قـانون جي هٿ وَس ٿي پوندو آهي.

جــيئن سياسي معاشــيات جي تنقيد جنسن کــان ٿينــدي پئسي تائين، جنسن کان ٿيندي پورهيي جي طـاقت، اُجــرت، سـرمائي، پاڙي تائين اپري تيئن فيٽِش يا جنسن جي وَکر جو تصـور پڻ هڪ اهم تصــور طــور مــارڪس جي لکـڻين جو حصو رهيــو. سياسي معاشيات جي تنقيد جي نتيجي ۾ سرمائيداري جي تصــوارتي-پر-حقيقي، ڏند ڪٿـائي پيـداواري طريقيڪـار کي سـرمائي، زمين ۽ پورهيي جي ٽه مورتي وسيلي سمجهايو ويــو. سـرمائيداريءَ جي تصوراتي-پر-حقيقي، ابتي دنيا جو هڪ "روزمره جو مذهب" آهي جنهن ۾ جناب سرمايو ۽ مادام زمين جيڪي صــرف وَکر آهن پر اصـلي زنــدگي ۾ وڏا سـماجي ڪــردارتي اپريا آهن. مــارڪس پـــاران فيٽِش يا پوڄا جي وَکر کي ســـمجهائيندي تصـــوراتي-پر-حقيقي ۾ ڏند ڪٿائي جهڙا تصور استعمال ڪرڻ جو مطلب آهي ته مـــارڪس پوڄا جي وَکر جي تصـــور کي مختلف لقـــائن جي پنهنجو پاڻ ۾ تعلق جي بنيادن تي سمجهايو. جهڙوڪ،

1. ڏاڍ جي جديد شــڪل جنهن ۾ ســرمائيداري مــارڪيٽ هڪ تصوراتي-پر-حقيقي لقاءَ جي حيـثيت هونـدي به هڪ اعليٰ تـرين طاقت يا قوت آهي جيڪا سرمائيدارن واهپو ڪندڙن ۽ پورهيتن تي حاوي آهي، سماج جا مڙئي حصا ان قــوت جي رحم و ڪــرم تي آهن ۽ ان قـــوت جو هڪ قـــانون (طلب ۽ رســـد) دنيا جي چوڌاري لامارا ڏئي پيو ۽ اوائلي ڏند ڪٿائي ديوتائن وانگر مـاٿهن جي قسمت ۾ بدقسمتي جو فيصلو ڪري ٿو ، سلطنتون جـوڙي ٿو ۽ ٽوڙي ٿو، قومن کي اَڏي ۽ برباد ڪري ٿو.

2. ان سچي تصوراتي-پر-حقيقي ڏند ڪٿائي لقاءَ جو " فطري " ٿي پوڻ ۾ جبر ۾ ڏاڍ جو سماجي ضرورت ٿي اڀرڻ، شين جي چرپر سماج جي فطري، عام رواجي زندگي جي صورت وٺڻ.

3. ان سچي لقاءَ بابت فردن جو خودرو راضپي جو پيدا ٿيڻ جنهن ۾ پورهيت يا وَکر ٺاهيندڙ ان سچي ويڳاڻو ڪندڙ ۾ پاڳلٽا سماجي لقاءَ ۾ ڪابه اچرج جوڳي ڳالهه نه ڏسي سگهن ۾ پنهنجو پاڻ کي سُکيو سمجهن.

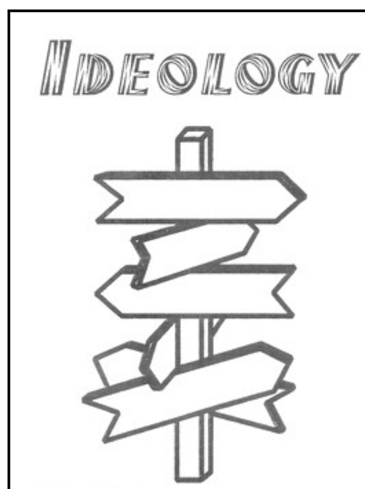
مارڪس پاران نظريي کي انهن مختلف معنائن ۾ استعمال ڪرڻ جهڙوڪ تصوراتي پر حقيقي ڪُوڙن تصورن جو حقيقت جي جڳهه وٺڻ، زيردستي يا غلامي جي لاءِ خودرو راضپي جو جنم وٺڻ جهڙا معاملا هڪ ٻئي سان نه صرف ڳنڍيل آهن پر سرمائيداري ڏاڍ ۾ ان جي مادي حالتن سان مڪمل سلهاڙيل آهن تنهنجي ڪري اهي هوائي تصور (نظريو) "سماجي طور تي قابل قبول ۾ تنهنڪري سوچ جي هڪ اهڙي معروضي شڪل ٿي پيو آهي جيڪا خودرو انداز ۾ پيدا ٿئي ٿي ۾ جنهن کي مروج يا سوچ جي رواجي شڪل پڻ قرار ڏنو وڃي ٿو.

آبُ آبُ ڪَندين مُئين
محبوب شاهه

نظريو ڇا آهي؟
(ڀاڱو پهريون)

ج.رحمان/ شفقت قادري

(نظريو □ نظريي جي سمجهه بابت فڪر، سهيوڳي فلسفي جوهڪ اهم موضوع آهي. نظريو، نظرياتي سمجهه، نظرياتي اختلاف، نظرياتي/ غير نظرياتي سياست جهڙا لفظ اسانجي سياسي، سماجي □ فڪري حياتيءَ جو هڪ حصو ته آهن پر خود نظريو ڇا ٿيندو آهي ان بابت سمجهه جي کوٽ پنهنجي جڳهه تي موجود آهي. نظريي بابت سنڌيءَ □ ورلي ڪو ليک پڙهڻ لاءِ ملندو. هن اهم سياسي، فڪري □ فلسفياڻي موضوع جي اهميت کي نظر □ رکندي اسين نظريي بابت مارڪسي سمجهه تحت مواد شايع ڪرڻ جي شروعات هن ترجمي وسيلي ڪري رهيا آهيون، اميد ته پڙهندڙن جي لاءِ هي پورهيو ڦلدائڪ ثابت ٿيندو. ادارو)



نظريي جي مَتي يا ”آئيڊيالاجي ٿيوريءَ“ جو تصور 1970ع ڌاري فرانس جي مارڪسي فيلسوف لُوئي الٿوزر جي مارڪسزم تي نئين سِر تحقيقي ڪم جي نتيجي □ پيدا ٿيو. الٿوزر جو هيءُ تصور نظريي بابت پراڻن تصورن کان بنهه مختلف هو. نظريي بابت پراڻا مَتا □ بنيادي طور هينين ٽن ڪيٽيگرين □ ورهائي سگهجن ٿا.

1؛ نظريو معاشي مفادن جو فڪري اظهار آهي، هن تصور کي ”معيشتيت“ (Economism)

چيو وڃي ٿو.

2؛ نظرياتي تنقيد – هن مَتي مطابق نظريو دُنيا جو ڪُوڙو يا اُبتو شعور يا شعور" وسيلِي" (False Consciousness) آهي جنهن تي دنيا جي درست تنقيد ڪري ڪُوڙي شعور جي ٻت وائکي ڪجي.

3؛ بورجوازي ۽ سرمائيداراڻي مُروج فڪر کي قبوليت جوڳو ٺاٺڻ يا اُن کي جائز ٺاٺڻ وارا مَتا جنهن ۾ نظرين جي اُن سگهه تي ڪم ڪيو ويو جنهن ۾ نظريا سماجي-تڪنيڪي انداز ۾ سماج جي مختلف طبقن کي گڏ ڪري ٻيهاري سگهن. ٻين لفظن ۾ هي مَتو "ڏاڍ" ۾ اُن جي پاڻ قبولائڻ، خود-جوازيت جي پيداوار آهي.

ميڪس ويبر ڪان وبندي نِڪولس لُوهمين تائين جا مفڪر اُن مَتي جا داعي رهيا آهن.

نظريي جي سمجهه بابت نئين مَتي جي ضرورت انڪري پيدا ٿي جو مٿي بيان ڪيل ٽيئي مَتا بورجوا يا سرمائيدار سماج ۾ ان جي رياست جي پائيداريءَ جي وضاحت ڪرڻ ۾ ڪامياب ثابت نه ٿيا، سماج جي حڪمراني حاصل ڪرڻ ۾ سماج جي سماجوادي تبديلي کي واضح ڪرڻ ته انهن ٽنهي مَتن جي وَس جي ڳالهه ئي نه هئي- نظريي بابت مٿيان مَتا سماج جي ٻيهڪ، سماج جي ڪاروهنوار جي غير شعوري طريقيڪار ۾ نظريي جي سگهه کي ٻنهنجو موضوع ٺائيندا هئا. نظريي جي سمجهه بابت سهيوڳي مَتو ""نظريي جي ماديت“ کي سمجهڻ جي ڪوشش ڪري ٿو يا ٻين لفظن ۾ سهيوڳي مَتو يا ٿيوري نظريي کي مختلف فڪري، عبادتي، فرض فرائض، سوچ ۽ عمل جي هيڪڙائي کي ڪُلي انداز ۾ ڳنڍيل هڪ وُجود جي حيثيت ۾ ڏسي ٿو.

آئيدِيالاجي ٿيوري يا نظريي جي سمجهه بابت سهيوڳي مَتي کي ڪا نئين ڪوجنا نه سمجهڻ کپي جو ته اهو سهيوڳي مَتو مارڪس، اينگلس ۽ انتونيو گرامچي جي فڪر جي نئين سِر سمجهه ۽ نئين سِر چنڊڇاڻ جو نتيجو آهي.

سهيوڳي مَتي ۽ مٿي بيان ڪيل ٽن متن جي وچ ۾ فرق قطعي نوعيت جو نه آهي ڇاڪاڻ جو ٻنهن وٽ سماج جي ٻيهڪ، نظرين جي مجوتي بابت ڇوڻ لاءِ ڪجهه نه ڪجهه ضرور آهي.

نظريي جي سمجهه بابت هي سيئي مَٿا پنهنجي اندر نظريي جي تنقيد جو عنصر رکن ٿا پر نظـــريي جي تنقيد جو اهو عنصر مڙني □ پنهنجي پنهنجي نوع جو آهي.

مٿي بيان ڪيل ٽن رواجي مَتن جو وڌيڪ تفصيل هيٺ ڏجي ٿو:-

نظريو لفظ 1776ع □ "ديس ٽُوت دي تريسي" ايجاد ڪيو. اهو به هڪ نئون لفظ هو جيڪو فلسفي جي شاخ آنٽالاجي (Ontology) □ تجزياتي سائنس جي حيثيت □ ٿاهيو ويو □ جنهن جو طريقيڪار فطري سائنس خاص طور فزيالاجي جي طرز تي سمجهيو ٿي ويو. آئيڊيالاجي جو مقصد نظرين □ انهن جي بناوتي جُزن کي واضح ڪري پيش ڪرڻ هو.

آئيڊيالاجي جو لفظ يوناني ٻوليءَ جي لفظ (Eidos) مان ورتو ويو آهي جنهن مان مراد "نظر ايندڙ شڪل" جي آهي.

آئيڊيالاجي جو ڪم نظر ايندڙ شيُن جي انهن بُنيادن کي سمجهڻ هو جن ڪري اُهي شيون ايئن نظر اچي رهيون هيون، ٻين لفظن □ نظريي جو ڪم انهن مختلف فڪرن، ويچارن □ جُزن کي سمجهڻ هو جنهن سبب اهي نظريا يا فڪر □ ويچار ايئن نظر اچي رهيا هيا جيئن اُهي هئا. نظريي جي سمجهه بابت هن مٿي جو بنياد جان لاڪ (John Lock) ڪاباني (Condillac) □ ڪانڊياڪ (Cabanis) جي فلسفن تي آڌاريل آهي جنهن □ اها ڳالهه بنيادي آهي ته حسون يا (Sense perception) فڪر يا سوچ جو واحد ذريعو آهن. هن مَتي تي ڊولباخ (D'Hollbach) □ اسپينوزا Spinoza جي تصور "عمل ڪرڻ جي سگهه" (Potentia agendi) تي پڻ آڌاريل آهي جنهن جي بنياد تي ماديت جي ڊُوئي ختم ڪرڻ جو سوچيو ويو هيو.

دَستودي تريسي، اسپينوزا وانگر آزاد ارادي يا (Free will) جو به انڪاري هو ان ڪري ويچارن، تصورن □ احساسن جا فطري □ سماجي محرڪ هِن مَتي جو بنيادي موضوع هيا. دستو دي تريسي معبدالطبعيات جي مخالفت ڪندي لکي ٿو ته آئيڊيالاجي کي فطري سائنسن وانگر تُز □ عملي طور ڪارآمد هجڻ کپي. ٻيون سڀ سائنسون هن سُپر-سائنس جي تابع آهن ڇاڪاڻ جو هي نئين سائنس ٻين سڀني سائنسن جي هيڪڙائي آهي.

فرانس جو مشهور فيلسوف مِشال فُوڪو پڻ ساڳي ڳالهه ڪندي لکي ٿو ته هي بنيادي عنصر، جيڪو مروج سموري چاڻ جو بنياد به آهي اهو عنصر جيڪو پنهنجي ڀاڱ ڪي مُروج بيانيي يا ڊسڪورس ۾ اظهاري ٿو اهو عنصر نظريو آهي. فُوڪو وڌيڪ لکي ٿو ته اهو عنصر گرامر، منطق، تعليم، اخلاق ۽ عظيم ادب جو به بنياد آهي.

سماج جو حڪمران Deregler la society:

سماج پنهنجون عقلي دليلون، معنائون اخلاق توڙي عمل جي آڌار تي جوڙي ٿو ۽ جنهن وسيلي بورجوا سماج ۾ موجود اختلافن ۾ طبقاتي جدوجهد کي روشن خيال عيوضي جمهوريت وسيلي لئي مِٽي ڪجي ٿو. مٿئين مَتي مطابق نظريو لڳي ٿو ته ڪا اڻ ڏُري عالمي بنيادي سائنس آهي پر ايگلٽن مطابق نظريي کي ڪنهن به ريت رياست جي مادي ۽ نظرياتي اوزارن کان ڌار نٿو ڪري سگهجي. دستو دي تريسي نظريي مطابق پنهنجو هيءُ مَتو 1795ع ڌاري انستيٽوُٽ ناشونال ۾ بحث مباحثي دوران پيش ڪيو، هي ادارو فرينچ ٽرمائيڊور کان سُتت پوءِ وجود ۾ آيو جنهن ۾ ان دور جا ڀائي جا ريپبليڪن دانشور گڏ ٿيا ته جيئن فرانس ۾ تعليم جي نئين سِر جوڙجڪ ڪري سگهجي. روشن خيالي کي فرانس ۾ تنهن وقت رياست پاران ادارتي شڪل ڏني وئي جنهن وقت جيڪوبين ازم کي سياسي شڪست ملي. ان وقت ۾ روشن خيالي جي اهڙي ادارتي جوڙجڪ ريپبليڪن عنصرن کي پنهنجا پير پُختا ڪرڻ ۾ هيٺين طبقن کي رياستي ڪاروهنوار مان بيدخل ڪرڻ جو ڪم ڏنو. ڊائريڪٽري واري نندڙي دور ۾ روشن خيالي اسٽيٽ فلاسافي يا رياست جي فلسفي جو ڪم ڏنو.

هيءُ مفعولي انقلاب يا پيسوِ ريووليوشن جيڪو سائنس ۽ تعليم ۾ برپا ڪيو ويو سو ناپائيدار ۽ عارضي ثابت ٿيو. شروع شروع ۾ جنرل بوناپارٽ انهن نظريا دانن جي همت افزائي ته ڪئي پر جڏهن نيپولين شهنشاه نيپولين ٿيو ته هن ساڳين ئي نظريا دانن تي الزام هڻندي چيو ته هي جوڙا رياست جي حڪمراني کي ڪمزور ڪري رهيا آهن، پنهنجن عقلي ۽ فطري مفروضن جو استعمال ڪندي ماڻهن کي مذهب ۽ صحتمند

دولاين کـان دور کــرڻ جي ڪوشش کــري رهيا آهن. نيپــولين 1812ع ۾ رُوس کـــان شڪست کـــائڻ وقت چيو ته "اســـانجي خوبصورت فرانس جا سڀ ڏک ڏولاوَ هن بدبخت نظريي جي ئي پيداوار آهن. هي نظريو حقيقت ۾ هڪ ڪاري تُوهم پرســتي آهي جيڪا هڪ غيرفطري انداز ۾ انسان جا سـيپئي قـانون نـئين سِـر ٺاهڻ گهـري ٿي جـڏهن ته انسـان جا قـانون انسـان جي دِل جي ويجهــو ۽ تـاريخ جي سـبقن پٺانــدر هُجڻ کپن." 23 سـالن جي مارڪس پنهنجي مقالي (1840ع) ۾ ذري گهٽ نيپولين جو پڙاڏو ٿيندي لکي ٿو "اسانجي زنـدگي کي نظـريي ۽ کـوکلن مفروضن جي ضرورت ناهي انسان سُکي زندگي گزارڻ چاهين ٿا"

2، تنقيدي-نظرياتي مَتو مارڪس ۽ اينگلس جوڙيو. حقيقت هي آهي ته مـارڪس ۽ اينگلس ان تنقيـدي نظريـاتي مَـتي کي مختلف جڳهن تي ۽ مختلف انـداز ۾ اسـتعمال ڪيو جنهن سـبب ٽُلهي ليکي سندن تنقيـدي نظريـاتي مَـتي کي ٽِن رُخن ۾ ورهايل ڏسي سگهجي ٿو؛

هڪ؛ تنقيدي ويچـار؛ جـارج لُوڪـاچ ۽ فرينڪفـرٽ اسـڪول جيڪي نظريي کي دُنيا جو اُبتو شعور يا عدم وجـودي لقـائن کي حقيقي بنائينـــدڙ شـــعور جي شـــڪل ۾ ڏســـندا هئـــا. ٻيـــون ؛ مارڪسزم-ليننزم تي حاوي لينـني ويچـار جنهن ۾ نظريو هڪ اڻ ڏُريو يا نيـوٽرل شـعور آهي يا نظريو هڪ طبقي جي مفـادن تي آڌاريل شعور آهي.

ٽيون؛ گـرامچي کـان وٺـدي الٿـوزر ۽ وُولفگانگ فِرٽز هـاگ جي پروجيڪٽ آئيڊيالاگي ٿيوري جي مطابق نظريو انهن فڪـري ۽ عملي اوزارن جو مجموعو آهي جنهن وســـيلي فـــردن جا پنهنجي پاڻ ۽ دنيا سان تعلق جُڙن ٿا. اهي ٽيئي رُخ هڪ ٻئي کان قطعي طور ڪَٽيل نه آهن ڪٿي ڪـٿي انهن ٽنهي رُخن ۾ ڪـافي هڪجهڙايون به ملن ٿيون.

مــارڪس ۽ اينگلس وٽ نظــريي جي وصف دنيا جي ابــتي شعور طور مختلف صورتن ۾ ملي ٿي خـاص ڪـري مـذهب جي حوالي کان. مارڪس ۽ اينگلس نظـريي (خـاص ڪـري مـذهب کي دنيا جو اُبتو شعور، بادلن ۾ قـائم هڪ بادشـاهت، ٽُٽل تصـور مٿي پر بيٺل سوچ وغيره جهڙا نالا ڏنا. سندن مَتي مطابق نظريو هڪ اهڙي دانشور ياران جوڙيو وڃي ٿو جيڪو ڪُوڙي شعور جي

آدار تي دنيا بابت سوچي، پنهنجي سوچ ۽ فڪر جي اصلي مادي محرڪن کي نه سمجهي سگهي. اينگلس ان ئي حوالي کان لکيو آهي ته "جي ائين نه هجي ته پوءِ نظريي جو عمل ممڪن ئي ناهي." دنيا جي اهڙي ابتي سمجهه شروعاتي دور جي ڪئميرا سان پيتي ڏني وئي جنهن ۾ حققت جي ابتي تصوير ٺهندي هئي. مارڪس ۽ اينگلس مطابق "جيڪڏهن نظريي ۾ ماڻهن کي پنهنجون حالتون ابتيون نظر اچن ٿيون جيئن ڪئميرا ۾ شڪل ابتي نظر ايندي آهي ته ان لقاءَ جي ايرڻ جو سبب ماڻهن جي تاريخي زندگي ۾ ان جي عملن جي ڪري آهي جيئن اسانجي طبعي ساخت جي ڪري اسانجي اک جي ريٽينا تي حقيقت جي تصوير ابتي ٺهندي آهي." هي ڳالهه ثابت ڪري ٿي ته مارڪس ۽ اينگلس نظريي کي هڪ کوکلو تصور يا شعور جي هڪ مخصوص شڪل تي سمجهيو جنهن کي پائيداري نصيب ناهي. هي مَتو تاريخي عملي زندگي، مٿي پر بيهڻ جي حالت کي سماجي زندگي ۾ موجود جسماني ۽ ذهني پورهيي جي فرق جو نتيجو سمجي ٿو. مارڪس ۽ اينگلس مطابق نظريو (ابتو شعور) پنهنجي پاڻ کي تڏهن ئي مبارڪون ڏئي سگهي ٿو ته اهو حقيقي زندگي جي تضادن جي پيداوار نه پر حقيقت ۾ ڪنهن حقيقي شي جو عڪس آهي. جڏهن ائين ٿيندو آهي تڏهن نج ٿيوري، نج دينيات، نج فلسفي ۽ نج اخلاقيات جهڙن مفروضن جو جنم ٿيندو آهي جيڪي حقيقي سماجي رشتن کان ڪٽيل ڪجهه خاص ماڻهن جو پيشو يا ڌنڌو ٿي پوندا آهن. اهو امر تڏهن ممڪن ٿئي ٿو جڏهن فڪري يا ذهني عمل سماجي پيداواري عمل کان ڪٽجي يا آزاد ٿيندي سماجي پيداواري عمل تي عملداري واري حيثيت اختيار ڪري ٿو. مارڪس ۽ اينگلس مطابق ذهني ۽ جسماني پورهيو ۽ ان جي ورڇ ذاتي ملڪيت طبقن ۽ رياست جي گڙ ۾ شامل آهي. مارڪس ۽ اينگلس جي ڪئميرا واري تشبيهه جو مطلب اهو ٿيو ته هڪ طبقاتي رياست ۾ ان جا نظريا تصوارتي مٿ-بناوت يا سپر اسٽرڪچر آهن جيڪي هن رياست تي حاوي ذهني پورهيو ڪندڙ نظريا دانن جي ملڪيت آهن. ان ڏس ۾ اهو بڻ چيو ويو ته نظريي تي تنقيد ڪندڙ مَتو رڳو ڪئميرا جي عڪس يا تصوير کي ئي نه ڏسي پر ان تصوير کي ٺاهيندڙ مادي حالتن ۽ غير شعوري سماجي بيانيي

ڪي شعور جو بيانيو ناهي. فُوڪو مطابق شعور جو مادي حالتن کان ڪٽجڻ جو عمل سماجي حالتن ۾ سماجي جبر جو نتيجو آهي.

مارڪس 1844ع ۾ پنهنجي لکڻي "سياسي ۽ معاشي مسودو" کان جڏهن معاشي تعلقن کي سمجهڻ شروع ڪيو تڏهن مارڪس نظريي تي هڪ نئي انداز ۾ پڻ تنقيد ڪئي جنهن ۾ نظريي کي هڪ پوجا جو وَڪر ڪري ڄاڻايو. پوڄا جو وَڪر يا فيٽِش جي تصور جو واهپو مارڪس پورجوا معاشي سوچ کي سمجهڻ دوران ڪيو. ۽ پوءِ اهو تصور "دس ڪيپيٽال" جي پهرين ڀاڱي ۾ پڻ ظاهر ٿيو پر هن وقت فيٽِش پوڄا جو وَڪر نه پر هڪ وَڪر يا ڪموڊٽي جي مترادف هڪ تصور تي سامهون آيو. پورچوگيز عيسائي مبلغن پاران اوائلي آفريڪي مذهبن جي لاءِ فيتيش يا پوڄا جي وَڪر جو لفظ سڀ کان اڳ ۾ استعمال ڪيو ويو جنهنجي اصلي معنيٰ پڻ اها هئي ته ڪا اهڙي شيءَ جيڪا انسان پاران ٺهيل هجي پر اها انسان تي ئي حڪمراني ڪندي هجي. مارڪس ان تصور کان متاثر ٿي سرمائيداري اندر جنسن جي هڪ فيتِش يا پوڄا جي وَڪر جي حيثيت اختيار ڪرڻ واري لقاءَ کي واضع ڪندي لکيو ته سماجي پيداواري عمل ۾ اهو لقاءَ تڏهن ابرندو آهي جڏهن سماجي پيداوار بنيادي طور جنسن جي ڏي وٺ ئي هجي ۾ اهو قانون سماج جي پُٺ پويان هڪ اهڙي "پرڏيهي" يا تصوارتي- پر- حقيقي قوت تي ايري ٿو جيئن ڪششِ ثقل جو قانون هڪ ماڻهوءَ جي مٿان سندس گهر جي ڇَت ڪرڻ وقت پنهنجو پاڻ کي اظهاريندو آهي، "سماج اندر انسان جي چرير هاٿي انسان پاران ٺهيل وَڪرن جي چرير جي تي پوندي آهي ۾ ان چرير جا قانون انسان جي هٿ وَس نه پر انسان پاڻ انهن وَڪرن جي چرير جي قانون جي هٿ وَس تي پوندو آهي.

جيئن سياسي معاشيات جي تنقيد جنسن کان ٿيندي پئسي تائين، جنسن کان ٿيندي پورهيي جي طاقت، اُجرت، سرمائي، پاڙي تائين ايري تيئن فيتِش يا جنسن جي وَڪر جو تصور پڻ هڪ اهم تصور طور مارڪس جي لکڻين جو حصو رهيو. سياسي معاشيات جي تنقيد جي نتيجي ۾ سرمائيداري جي تصوارتي-پر- حقيقي، ڏند ڪٿائي پيداواري طريقيڪار کي سرمائي، زمين ۾

پورهـيي جي ته مـورتي وسـيلي سـمجهايو ويـو. سـرمائيداريءَ جي تصــوراتي-پــر-حقيقي، ابــتي دنيا جو هڪ "روزمـــره جو مذهب" آهي جنهن ۾ جناب سرمايو ۽ مادام زمين جيڪي صرف وَکر آهن پر اصــلي زنـــدگي ۾ وڏا ســـماجي ڪـــردارثي ايريا آهن. مـارڪس پـاران فيٽش يا پوڃا جي وَکر کي سـمجهائيندي تصوراتي-پر-حقيقي ۾ ڏند ڪٿائي جهڙا تصور استعمال ڪرڻ جو مطلب آهي ته مـــارڪس پوڃا جي وَکر جي تصـــور کي مختلف لقائن جي پنهنجو پاڻ ۾ تعلق جي بنيادن تي سمجهايو. جهڙوڪ،

1. ڏاڍ جي جديد شـڪل جنهن ۾ سـرمائيداري مـارڪيٽ هڪ تصوراتي-پـر-حقيقي لقـاءَ جي حيـثيت هونـدي به هڪ اعليٰ تـرين طـاقت يا قـوت آهي جيڪا سـرمائيدارن واهپو ڪنـدڙن ۽ پورهيتن تي حـاوي آهي، سـماج جا مـڙئي حصا ان قـوت جي رحم و ڪرم تي آهن ۽ ان قوت جو هڪ قـانون (طلب ۽ رسـد) دنيا جي چـوڌاري لامـارا ڏئي پيو ۽ اوائلي ڏند ڪٿـائي ديوتـائن وانگر مـاڻهن جي قسـمت ۽ بدقسـمتي جو فيصـلو ڪـري ٿو ، سلطنتون جوڙي ٿو ۽ توڙي ٿو، قومن کي اَڏي ۽ برباد ڪري ٿو.

2. ان سـجي تصـوراتي-پـر-حقيقي ڏند ڪٿـائي لقـاءَ جو " فطري " ٿي پـوڻ ۽ جـبر ۾ ڏاڍ جو سـماجي ضـرورت ٿي ايـرڻ، شـين جي چرير سـماج جي فطـري، عـام رواجي زنـدگي جي صورت وٺڻ.

3. ان سجي لقاءَ بابت فردن جو خودرو راضپي جو پيـدا ٿيڻ جنهن ۾ پورهيت يا وَکر ٺاهيندڙ ان سـجي ويڳـاڙو ڪنـدڙ ۽ پاڳلٽا ســماجي لقــاءَ ۾ ڪابه اچــرج جــوڳي ڳالهه نه ڏسي سـگهن ۽ پنهنجو پاڻ کي سُکيو سمجهن.

مارڪس پاران نظريي کي انهن مختلف معنائن ۾ استعمال ڪرڻ جهـڙوڪ تصـوراتي پر حقيقي ڪُـوڙن تصـورن جو حقيقت جي جڳهه وٺڻ، زبردسـتي يا غلامي جي لاءِ خـودرو راضـپي جو جنم وٺڻ جهـڙا معـاملا هڪ بـئي سـان نه صـرف ڳنـڍيل آهن پر سرمائيداري ڏاڍ ۾ ان جي مـادي حـالتن سـان مڪمل سـلهاڙيل آهن تنهنجي ڪري اهي هوائي تصور (نظريو) "سماجي طـور تي قابل قبـــول ۾ تنهنڪــــري ســــوچ جي هڪ اهـــڙي معروضي

شڪل ٿي پيو آهي جيڪا خودرو انداز پيدا ٿئي ٿي جنهن کي مروج يا سوچ جي رواجي شڪل پڻ قرار ڏنو وڃي ٿو.



پولي‌ءَ باري به پُراڻِيون ڳالهيون نَيون ڪَريون.

پهرين: مُغلن ويلي گُجرات لڳ ڪنجاهه کي وڏا عالِم هُئا مولوي غَنيمت. فارسي شاعر هُئا فارسي ڪِتاب لِکِيائون. نانءُ ڪَمايائون. فارسي بَحَرِ ايڏو کُلي وَيُن جو عام ڳالهه به فارسيءَ ڪَرڻ لڳا. مَجال آ جو ڪَڏهن ڀُلجي به ڪو ديسي ٻول واتَئون ڪڍي ويهَن. ماڻهن سوُ وَس ڪَيا پر مولوي جَن نَه ٿِڙِڪيا. هِڪ ڏينهن چا ٿيو مولوي سڳورن پنهنجي مُنهِن ويٺي فارسي شعر پَڙهيا ته هِڪ ڏينيوُ گوڏ وَجي گهِڙِيَن. ڏينيوءَ ڏَنگيو ته مولوي جَن اوٿارجي وَيا گوڏ تي دَکُ هٽي دانهن ڪَيائون "اڙي تُنهنجيءَ ماءُ کي" (جيڪي بُزرگ گارگَند کان پاسو ڪَندا هِن اُهي چَوَن ٿا مولوي سڳورن "هَئي ڙي اَمان" چَيو هُو) مولوي جَن جو بِه چَيو اُهو فارسي نَه هُئو.سو شاگرد پَجندا وَيا ڳوٺ وارن کي وَجي ٻُڌايائون. چَيءَ مولويءَ جَن نيٺ ڳالهايو آ اَجُ

ٻِي: مُغلن ويلي هڪ ڳوناٽو ڳِپرو شاهي لشڪر پرتي ٿيو.هِڪ ويڙهه قَتجي پيو. اُج کان مَرٽهارڪو ٿي پَيو.پنهنجو ڳوٺ ويجهو هُئس. گهوڙو پَڄائيندو اُتي پُڳو فارسيءَ اَچي پاٽي گهُريائين۔ چَئي آب! آب!! ماڻهن گهَٽئي ڌُڪا هَنيا. وري پُڇيو اَٿن پُٽَ چا گهُرجَئي۔ هُو رُڳو آب آب ڪندو وَيو پُورو ٿي وَيو. پويَئون ڪنهن مولوي غَنيمت ڳوناٽن کي ڏسيو اَڙي آبُ پاڻيءَ کي چَوندا هِن. جي توهان فارسي پَڙهيَل هُجو هان ته اَج توهان جو لَشڪري پُٽ اُجيو نه مَري ها. هاڻي هڪ ته پُٽ وِڃايَوَ ٻيو تيار ٿي وَڃو بادشاهه کي پُڇا ڪَرِڻي آهي تَه منهنجي لشڪريءَ کي پاڻي ڇو نَه ڏِنَوَ. ڳالهه اِئين به پُوري ٿي سگهندي هُئي ته ڳوناٽن جَهتِ مولوي غَنيمت کان فارسي سِکي وَرتي. بادشاهه به ڪين ڪٽي معاف ڪَيو اَڳِيئون ڳوٺ جو ڪوئي

لَشـــــڪري پُٽُ اُڇِيو به نَه مُئـــو. پر ڳالهه پُـــوري اِيئن ٿي تَه لَشڪريءَ جي مــاءُ کي جَـڏَهن آب جي مَطلَب جو پَتو پيو ته هُن پِٽيو. چَئي

جي مان ڄاڻان مَگِين پاڻي پَري تان پِيالا پِيارِيا
آب آب ڪَندي مُئين ٻَچڙا فارسِيُن گهرَ ڳارِيا

ڳالهيون چَوِڻيـون چِتَر هونـديون هِن. سَـدا اَڏُوريـون. پنهنجي اَندرَئون نِتُ پَيون پورَ ڏيکاريندِيون هِن. ۾ پورَ هُوندا هِن پُڇــائون. پهــرين ڳــالهه پُڇي ٿي: جي مولــوي غَــنيمت جَن ديسي ٻــولُ ٻِه واتَئـون نَه ڪَڍنـدا هئا تَه هو ڪَميُن ڪـان ڪم ڪـيئن وٺنـدا هُئـا. گهرواريءَ سان ڳالهه ڪـيئن ڪنـدا هئـا. اوڙي پـاڙي ۾ اُٿي ويـٺي ڪيئن رَڪَندا هئا. ٻي ڳالهه پُڇي ٿي: جي سپاهي پُٽ اُڃَ ڪـان پـئي مُئو ته هو پـاڻ ڪنهن ڪـوهه واهه تي چونه وجي ڪِريـو. ڳوٺـاڻن ۾ بيٺو آب آب چو ڪنـدو رهيـو. وَرَنـديون ڪيـئي ٿي سَـگهن ٿيـون. جــيئن هيءَ: گهــرواريءَ کي ته مولــوي جن اِشــاري ســان ئي سَمجهائي وٺندا هئا. باقي ماڻهن سان هُو ڳالهه ڪندا هئا شاگِردن راهين. شاگِرد سَـمجهو پَـڙهي لِکي مولـوي جن جا وِچُوئا ٿي ويا هئا. جيئن پاڻ مولوي سڀُورا پـڙهي لِکي مُغلن جا وِچُوئا ٿِيا هئـا. ٻي ڳــالِهه جي وَرَنـــدي به هِڪ هيءَ ٿي ســگهي ٿي ته ســپاهي چوڪري جي ڳوٺ ۾ کُـوهُ واهُ ته هُئو ئي ڪونَـه. ڪَئِني ڪـوهَن تان مايُون ڄِهرِٽي جو پاڻي پَري آڻِينديون هُيون. جي ڳوٺَ ۾ کُوهَ هُجَن ها يا ويجهو واهَ دريـــاهَ لَنگهن ها ته ڳِـــوٺ جا چـــوڪرا لَشڪَرن ۾ پَرتي چاڪَئون ٿِيَن ها. پر پهــرين ڳــالهه جو هِڪ جَـوابُ اِهو به آهي ته مولــوي غَــنيمت جن ڪُنجــاهه جي عــامِيُن لــوڪَن سان رَلَڻ مِلَڻ نه هئا چاهيندا. اُنهن ڪان پَرانهان ٿِيَڻ چاهيندا هئـا. تــاريخ وارا ڏَسِــن ٿا ته غَــنيمت جي پيءُ جي ڪنجاهه ۾ فَتــويٰ هَلندي هئي. ۾ غَنيمت سڀُورا پاڻ لاهور جي مُغل گــورنر مُڪــرم خــان جي پَـرِ ۾ ويهَڻ وارَن مَنجَهئـون هئـا. فارسي انهن ڏينهَنِ ۾ لــوڪَ ڪـان اُوچو نِيـارو هُئَڻ جو نِشـان هُـئي. مولـوي جَن جُـڙَڻ چاهيندا هُئا مُغل حــاڪِم ســان. فارسي تَڏهن مُغل حــاڪِم سان ۾ جُڙَت جو اُهُڃاڻ هُئي. سو هِڪ هِڪ فارسي فقري ۾ مولوي جَن کي ٻيٽو نَشو چَڙهندو هُئو. لـوڪ ڪـان پَـرانهَپ جو ۾ حــاڪم جي ويجِهڙائِپ جو. سپاهي نينگر به اِنهيءَ ٻِٽي نشي جو هـيراڪ هـو. پاٽي ته ڪيس گُهربو ئي نه هو. هُو ته آيو هُئو پنهنجي جهـوڪَ جي

عـامي لـوڪ کي ڏَسِـڻ ته ڏِسو مـان توهـان نِمـاڻن ڪـان ڪـيـڏو ڏُورانهون هان □ پوشاڪُن وارن سائُن کي ڪـيڏو اوڏِڙو. اِها آهي منهنجي نَئين ڪَمايل هَستي. مون لاءَ پاٽي آب ٿي وَيو آ. مـان اُن کي وَري پـاٽي چَـئي پنهنجي نَـئين ڪَمايل هَـستي ڪِـيئن وِڃـائي چَڏيان. (آب فارسيءَ □ عزت کي بِه چَوندا آهِن).

آڪاٽيون چَوِٽيون جُڙنديون روزَ جي وَهي واپـريءَ مَنجَهئـون ئي هِن پَر جُڙنديون تَـڏهن هِن جَـڏهن روز واپـريءَ □ کـو سَـنهو ٽُلهو واڌو گهاٽو ٿي وَجي. پهرين ڳالهه جُڙي آ واڌي سان. ڏينيـوءَ جو واڌو. ٽُرڪن مُغلن ويلي شهرن ڳوٺن منجهه ننـڊا وَڏا مولـوي غـنيمت عـام هُـئـا. دَرس پڙهائيـنـدا هُـئا □ بادشـاهه جي نـالي جو خُطبو پڙهنـدا هُـئـا. نَـدين کي وَظيفا مِلـٽـا. وڏن وَٽ جـاگيرون به جُڙي پَوٽيُون. ماٺهن سَندن اُتَمِيٽي تي چِڙٽو به گهبرائِٽون بـه. گڏ خدمت چاڪري به چڱي ڪَرٽي جي هَلو مَتِيَن سـان ڳالهه ڪَـرڻ جوڳو اُنهن جِي سَمجهڻ جوڳو وَسـيلو ته سـاڻ آهي. اِهو ته روز ئي ٿيندو هوندو ته مولوي جن آيا هِن. دَرس پڙهايو اٿن. شاگردن سـان فارسي ڳالهـائي اَٿَن. کـو پـاڻ جهــڙو آيو آ ته اُن سـان فارسي شعر جي ڏي وَٺ ڪَئي ٿَن. ڪنهن هيـٽي نِمـاٽي ڪا ڪم جي ڳالهه پنهنجي ٻوليءَ □ چَئي به چڏي آ ته وَرَندي فارسـيءَ □ ئي آئي آ. پر اَڄ اِن روز وَرتٽيءَ □ ڏينيوءَ جو واڌو ٿي پَيو آ. ڏينيوءَ مولوي سَڳورن کان فارسي چَڏرائي آ ته ڳالهه جُڙي پَئي آ.

الائي اِها مـــاٺهن جي چِڙ ئي آ جيڪا ڏينيو بَٽجي مولــــوي سڳورن جي ڳـوڏ □ وَجي ڳِهـڙي آ. پَر نَه چِڙ ڪـاوَڙ جا ڏينيو ايـڏا سياڻا سُڄاڻ ناهِن هوندا. هي ڏينيو لـوڪ سُـرت جو سـيڪاريل ٿو چاپي.

بي ڳالهه بَٽي آ گهاٽي سان. وِچُوئي جو گهاٽو.

اِهو ته روز ئي ٿينـدو هونـدو ته لشـڪري فارسـيءَ □ دَڙڪو دَهمـان ڪَنـدا ڳِـوٺ □ اَچي ڳِهڙيا آهن. ڊُنَل ڳوناٽا وائـڙا لڳا بيٺا هن. کـو مولــوي غـنيمت جَهت اڳــتي اَچي ڪِين ڏَسي ٿو ته هي بادشـاهي لشـڪري هِن فلاٽي فلاٽي شي پَيا گُهـرن ٽُـرت حاضر ڪَريو. پر اَڄُ هوڏانهن سِپاهي پُٽ آب آب ڪـندو ڳِـوٺ □ گهڙيو آ. هيڏانهن ماٺهن فارسي سمجهائڻ وارو وِچُوئو وِچئون ڪٽي چڏيوآ. اَلائجي هُنن پنهنجي مولوي غنيمت جي ڳـوڏ □ ڏينيو وِجهي چـڏيو آ. ســپاهيءَ جي ڳالهه جو ترجمو ٿي نه ســگهيو ته هو اُچيو ئي

مَري وَيو. لوڪ سُرت روز وَرتٽي ۽ واڌو گهاٽو ڪَري اُن جي ڪيڏ بَٽائي چڏيندي آهي. اِها ڪيڏ لوڪ ڪَلا آ. لوڪ سُرت اِن ڪيڏ کي چَٽيندي به آهي ته اِن جي ڄائي به آهي. انهيءَ راهين نِسرندي مُوربي آهي. اِنهيءَ راهين پنهنجي پاڻ کي سُڃاڻيندي پَروڙيندي آ. مُنڍ قديم ڪان حاڪمن حاڪمي ڪرڻ لاءِ لوڪ ڪان نِويڪلو نِيارو ٿِيَڻ ضروري سَمجهو. حاڪم لوڪَ کي ڏَسِيندا هُئا ته اَسين ٻِي جُوڻ آهيون توهان ٻي جُوڻ، توهان مِٿي مان ٻَٽيل آهيو اَسان چنڊ سج جي اولاد آهيون. رَب جا پاڇا آهيون. اَسان کي حق آهي توهان جي ڪَمائي ڪَسي وَٺُون. اَڃا توهان جو فَرض آ ته جو ڪُجهه اُپايو ٻَٽايو اُن مان پنهنجي تَڳڻ جوڳو ٿورِڙو رَکي پاڇِي اَسان وَٽ جَمع ڪَرايو. اِهو قدرت جو وَرتارو آ. لوڪ جي ڪَمائي ڦهرين تَه ڏاڍائي ڪري ڪَسي وَئي. پويَئون اِن ڏاڍ کي ڍِڏَئون مَڃائڻ لاءَ قدرت جو وَرتارو چَئي لاڳو ڪيو وَيو. حاڪمن پنهنجو رَهڻ وَرتڻ ويس مُهانڊو سَڀ خاص ڪَري لوڪ ڪان ڌار رَکيو. اِها ڌارياڻِپ شان بَڻي. دَٻدَٻو. قدرت جي ڏات. جيترو عام مخلوق ڪان حاڪم پَري ٿيو اوترو ان جو شان وَڌيو. جَڏهن لوڪَن اِن ڌارياڻِپ اِن شان کي وَڏائِي مَڃي وَرتو ڳُڻ سَمجهيو ته هُو اُن اڳيان جُهڪَڻ کي اِن کي پوڄِڻ کي به ڳُڻُ ۽ وَڏائي سَمجَهڻ لڳا. ڪَٿِي ڪَمائي ته اَڳي ئي شان وارن کي ڏَئي ويٺا هُئا هاڻي دِين ايمان به هُنَن جي نانءِ ڪرڻ تي راضي ٿي وَيا. هوريان هوريان وِساري ويٺا ته اِهو شان، اَسان جي ۽ حاڪم جي رَهڻيءَ ۾ اِهو وِيڇو، اَسان جي محنت صَدقي ئي آهي. هُو شان کي حاڪم جو ڄماندرو حُسُن مَڃڻ لڳا. اِنهيءَ کي ماڻِهپي جي چوٽِي سَمجَهڻ لڳا. هُنَن دِليُن ۾ اِن حُسُن جي تانگهه دُکائي ۽ ان جي وِڇوڙي جو ڏُکُ پاليو. حاڪم شان جي نالي تي پنهنجو ڏاڍُ مَڃرايو ۽ پُوڄرايو.

پنهنجي گهُرج ڪان وَڌيڪ اَناج ۽ وَٿَ وَست اُپائڻ لاءِ خَلقت کي ڪَم تي لائڻ پوءِ خَلقت جي اِن پورهئي جي واڌُو ڪَمائي کي پُوري دَعوىٰ سان ڪَسي ڪَٽَڻ ۽ پنهنجي سُکَ لاءِ وَرتَڻ هيڪڙائيءَ هوندي نَٿو ٿي سگهي. جي شِڪاريءَ جي شِڪار سان پاڻِپي هُجي تَه هُو شِڪار ڪيئن ماري. مارڻ واري کي پنهنجي شِڪار کي دِلَئون دُور ڪَرڻو پوندو آ. وارُ ڪرڻ ڪان ڦهرين دِل مان ماڻِهپي واري نَرمي ۽ نَهٺائي ڪَڍڻي پَوَندي آ. حاڪمن مالڪن لاءِ

ضروري آ ته هو ڪَمِيُن پورهيتَن کي پاڻ جهڙو ماڻهو نَه سَمجهن. جيتري دُوري هوندي اوترو ڪَمُ ڪَرَڻُ سولو ٿيندو. اِنهيءَ دُوريءَ جو نانءُ شان آ. يا چئجي شان پَهَرَڻُ آ اِن دُوريءَ جو. چو جو اِها اُگهاڙي نَٿي بيهي سَگهي. ڪڏهن ڏُکيي ويلي اِن کي پائِپي ۾ هيڪڙائيءَ جو ويس به پَهرائڻو پَئجي ويندو آهي.پر شان اِن جو قدرتي ويس آهي.اِهو ويس دُوريءَ کي ئي دُوري ئي بَڻائي ڏيکاريندو آ. شان جي ويس ۾ سينگاريل دُوري حاڪمن جو هَٿيار نَٿي جاپي دَبِيلَن جي گهرج گَتِي بَڻجيو پَوي سندن رِيس. حاڪِم مالِڪ کَمِي ڪَسبيءَ کي چَوندو آهي ڏِس مان ڪيڏو اُچِرَج جهڙو ڪيڏو نَويڪلو اُچيرو هان ڪو جوڙ آهي مُنهنجي حُسُن گُڻ ۾ وَڏائيءَ جو. مون کي پُوڄ. پوڄڻ دُوريءَ کي ماڻِڻ آ. دُوري ماٽي تون منهنجي ويجهو ٿي سَگهين ٿو. منهنجي صِفتُن جي تَجَلي پَسي سگهين ٿو. تنهنجي منهنجي نِيارپ ئي آسان بنهي جي هُوندَ آهي. مان پُوڄِڻ جوڳو هان ۽ تون پُوڄِڻ وارو. اِهو آسان جو قُدرتي سانگُ آ. اِها ئي رَب جي رَضا آ. قُدرت جو وَهنوار آ.

حاڪِم جو اُٿڻ ويهڻ کائِڻ کيڏڻ وِندُر وِرُونهن سَڀ شان جو ڏيکاءُ آ. هُن جا ڪَپڙا اُس پاري کان بَچاءَ لاءَ ناهِن سَندس دَرجي جو نِشان هِن. هُن جي بولِي بولِي ناهي هُن جا لَفظ لَفظ ناهن هوڪو هِن هُن جي رُتبي جو. اُهي خَلقت کان سَندن دُوري کَڇي ڏيکارِن ٿا. انهن لفظن ۾ معنىٰ ڪانهي. اِهي لفظ اُهي مَنتر هِن جيڪي حاڪِم کي حاڪِميءَ ۾ دَبِيَل کي دَبِيَل هُجَڻ جي پَڪَ ڪَرائين ٿا. اِنهَن راهين حاڪِم پَنهنجي پُوڄا جوڳ هُجَڻ کي ۽ دَبِيَل پنهنجي پُوڄاري هُجَڻ کي مَڃي ماڻي ٿو.

تُرڪَن مُغلن کان پهرين هِتي جي حاڪِمن کي لوڪ بوليءَ کان ڌارَ رَهَڻ لاءِ سِيڙجي هِڪ درباري بولي گهڙائِڻي پَئي هُئي. تُرڪَن مُغلَن کي اِها سِيڙپ نَه ڪَرڻي پَئي هُو جِتان آيا هُئا اُتي فارسي بادشاهي بولي هُئي. هُتَن هِتي اُها هَلائي ڇَڏي. فارسي هَلي ته سَوين وَرهيه لوڪ بوليءَ کان لوڪ رَهڻيءَ کان ڌار ٿيڻ جو مَنتر بَڻيل رَهي.

بادشاهي وَرتاري سان لاڳاپو فارسي پَڙهي ڳالهائي ئي پَڌرو ٿِيڻو. سو لَشڪريُن لانِڙيَن لاڳين تَلُ لائي فارسيءَ کي مُنهن هَڻو. فارسي لفظ پُوڄِڻ جوڳا ٿي وَيا. فارسي لِڪِڻيون سُونهَن سوڀيا جون کاڻيون بَڻجي وَيون. جنهن چاهِڻو اِنهَن ڪاڻيُن ۾ هَٿ

وِجِهٽو ۽ اَميرُ ٿي وَيٽو. گهوڙا جوڙا مَحل ماڙيون ته مَهانگيون هُيون فارسي نُورُ سَستو هُئو. جنهن کي ديسي رَهِٽي کَهِٽيءَ جي مِٽِي ياڻءِ نَه پَوِٽي اُنَ جَهتِ فارسي نُور ۽ وِهِنجي نُوري ٿي وَڃٽو . عالِمن جي شاعِرن جي شاعِري ۽ عالِمائي لوک ٻوليءَ کان دُوريءَ جي گَرَ سان ماپِجڻ لڳي. جيڏي کنهن عالِم شاعِر جي لِکِٽي خَلقت جي پهچ کان پَرانهين هُجِٽي اوتري اُن جي آدَرَ ٿِيَٽي. جيڏو کنهن لوک ٻوليءَ کي نِندِٽو رَدِٽو اوڏو ئي اُنَ سُگهڙ مَلُوک ۽ سِياڻو سَڏرائِٽو. اِنهيءَ کري خَلقَت ۽ بِه پَنهنجي پاڻَ کي نِندڻ رَدِڻ جو پَنهنجي پاڻ کي کَچو کوجهو سَمجَهڻ جو رَواج پَيو. ماٺهو پاڻ پَنهنجي اَندر حاڪم جو وِچُوئو ٻَٽجي ويهڻ لڳو. پنهنجي پاڻ کي شاهِي جُتيءَ هيٺ رَکڻ لڳو. پاڻ پنهنجي اَندر ۽ غيرُ ٻٽجي ويٺو. پنهنجي هُجَڻ کان پاڻ اِنڪاري ٿي وَيو. هُو اَڻ ڏِنَل پَرديسَن کي دِلَئون ديسُ مَڃِڻ لڳو ۽ ديسَ واسو هُن کي ميهٽو ٿي وَيو. اِهو آپُ وِچوڙو ويرُ تان ئي پُورو ٿي سگهيو پَئي جي پنهنجي اَصُل جو ٻِج ئي چِٽي چَڏيو وَجي. پنهنجي پَرياسي پنهنجي پوئِياڙيءَ مان سَهيڙيل هَر رَنگ لاهي حاڪم جي رَهِٽيءَ جو رَنگُ چاڙِهيو وَجي. اِهو ٿي ويندو هُئو پَر اَڌوگابِرو. پُورو نه هُئو ٿيندو. کنهن مَهَل کو ڏينيو گوڏ ۽ گِهڙي وَڃٽو ته نَهيَل نُکيَل ناهُ ڦِٽِي وَڃِٽو.

سو لوک وِچوڙي ۽ لوک ويرَ جَڏهن ماٺهوءَ جي اَندر گَهر کَيو ته اِهو آپُ وِچوڙو ۽ آپُ وير ٻَٽيو. حاڪِمن جي ٻولي سِکِي واپِرائي لوک ٻوليءَ کي تِياڳي ماٺهوءَ آپُ وِچوڙو پاليو. پنهنجي پوئِياڙيءَ پنهنجي پَرياسي سان هيڪڙائيءَ جو ٻِجُ پنهنجي اَندَر چِپياتِيو. پنهنجي ماڻِهپي جو وِٽُ سُڪايو. پنهنجي سَٽَ کي نِسِرڻ کان روکي هُن آپُ گهاتَ جو ساءُ وَرتو. پر اِهو ساءُ به کَسارو هو. اِن سان ماٺهو اَندرَئون سَدا اُچِيو اُکَنِدِيو رَهٽو. پر اِن اُڃَ جو نَشو اهڙو هُئو جو ماٺهو اُڃيو مَري وَڃِٽو پر پاٽيءَ کي آب چَوَڻ کان نَه مُڙِٽو.

ماٺهوءَ جو آپو آهي ڇا؟ وَڻ جو آپو مِٽي پاٽي واءَ ۽ اُس جي جُڙَت آهي. ايئن به ناهي ته هِڪ پيري ئي اِهو سَگُ جُڙيو ۽ وَڻ ٻَٽجي وَيو. پَل پَل اِهو سَگ نَئين سِر جُڙندو آ. تان وَڻَ جي هَستي رَهندي آ. ماٺهوءَ جو آپو به هُن جي اوسي پاسي وَسَندڙن جي گَڏيَل هَڏِ وَرتيءَ جو هِڪ رَنگُ آ. ماٺهو نانءُ آ اَڻَ ڳَنَت سُٻَندَن جو

هِڪ اُٽتِ □ اُڇَڻ جو. اِها اُٽَت ڏينهن رات پَئي ٿِي اُٽِجي. هَر پَل
هَر ساهه. ڪو هِڪ ماڻهو اِن اُٽاوَت جو ڪاتو تَتو ڪَرِي سَگهي.
ڇو جو اُن اَندر ڌَرتي آڪاس جي جَمَڻ کان بِه اَڳوِڻي آدجُڳاد کان
هاڻي تائين جي پُوري وارَ بِه پَئي ٿي اُڃجي تَه اَڃَڻ وارن جُڳَن
جا نَقشا بِه پيا ٿا اُڃَجن.

اِن ڪَري سِياڻن چَيو آ تہ جَنهن پَنهنجي آپي پَنهنجي پاڻَ کي
ڄاتو اُن رَب کي سُڃاتو. ڪو ڄاڻي تَتو سَگهي پَر ڄاڻَڻ جو جَتَن
اُپاءُ ئي جِيئَڻ آ. اَندر وَسندَڙ سُبَندَن کي ڇِتِ ڇيتي □ ڄاڳائِڻُ □
رَهِڻي ڪَرِڻيءَ □ نِپائِڻُ ئي ڄِياپو آ. رُڳو ڄاڻِڻُ ئي نَه ماڻِڻُ. ڄاڻي
ڪو سَگهي ٿو يا نه ماڻي هَر ڪوئي سَگهي ٿو. اِهو ماڻِڻُ پِريت آ،
جَڳ جو مُورُ آ.

ماڻهوءَ جي اَندر وَسَندڙ اَڻَ ڳَڻِيا سُبَند سانگا ٻوليءَ راهين
هُن جي اَندر پهتا آهِن. ٻولي اِنهَن جي جَڙي جائِي آ □ اِهي وَري
ٻوليءَ جي هَنجَ □ پَليَل نِپِيَل آهن. ٻولي ڇَڙي لَفظ اَکر ناهي
هُوندي. ٻوليءَ جو تَتُ آهي سَئن، سَج، ساڃاهه. اِشارو، نِشاني،
اُهڃاڻ. هَر ڏيکارِي سَئن آهي. سو ٻوليءَ جي ڦَهلاءَ جو ڪو ڇيهه
ناهي. لَفظ اَکر اُن ڪري پَرڏان هِن جو اُهي سَئن کي اُتاري
ساڻيي سَمجهڻ وَرجائِڻ جوڳو ڪَن ٿا. اُن کي نِت پَسرجَندڙ
سَگهَ ڏِيَن ٿا. لفظ ڪنهن هِڪ مَطلب مَعنىٰ سان ٻَڌَل ناهِن
رَهندا. ماڻهوءَ جي اَندر وَسندَڙ سُبَند سانگا لَفظن □ نِت نَيون
سَئنُون سَجُون پيا پَريندا آهن. ايران جي ڪنهن واهَڻَ □ آب چَئي
ماڻهو پاڻي ئي گهُرندو آهي. پر مُغل لَشڪر جو ديسي سِپاهي
پنهنجي ڳوٺ □ آب چَئي پاڻي نَه پِيو گهُري. هُو پَنهنجي ميلَ
پنهنجي پائِت پائِيپيءَ مان نِڪري حاڪِم ميلَ سان مِلَڻ ٿو چاهي.
حاڪِم ميل جو جِياپو جِيئَڻ لاءِ خَلقت مان مَري نِڪرڻ ٿو چاهي.

تُرڪ مُغل بادشاهيءَ جي لاڳيدارَن ڪاموَرَن ڪارِندن
لَشڪريُن لاءِ سَردارَن □ وَڏيرن لاءِ بادشاهي ٻولي ذِبذِبي جو
نِشان هُئي. لوڪ کان ڪَمِيُن پورهيَتَن کان ڌارَ ٿِيَڻ جو وَسيلو
هُئي. لوڪ □ بادشاهي ٻوليءَ جي مَچتا اِن ڌاريَائِپ جي مَچتا
هُئي. ڪَمِي ميلَ جا لوڪَ جڏهن بادشاهي ٻوليءَ جي لَفظن کي
پَنهنجو ڪَندا هُئا ته سَمجهو اُهي بادشاهي ذِبذِبي کي سَلامي
ڏيندا هُئا. ماڻِهپي جي دَرجي کان لَهَڻ کي پَليڪار ڪندا هُئا. پاڻ
جهڙن کان، پنهنجي پاڻ کان دُوري قَبوليندا هُئا. جڏهن لوڪُ ٻولَ

واهِــپي وَرتَڻ مــان نِڪــري وَيا ۾ بادشــاهي لَفظن اُنهن جي جــاءِ والاري ته ماڻهن لاءِ پنهنجي اَنــدَر وَســندَڙ سُــبِندَن ڪي سُــڃاڻ ۾ مــاڻِڻ ڏُکيو ٿي وَيــو. هُنن جي هِڪ ٻــئي ســان پَنهنجي پــاڻ ســان جُڙَت ڏَري ٿي وَئي. سندن هوندَ هَســتي سَــڪِڻي ســوڙهي ٿينــدي وَئي. ڪين ڏَپَ ۾ بي ويســاهيءَ جا پــاچولا چِمــبڙي وَيا جَن ڪي پَچائِڻ لاءِ هَر دَم لوپ جي ڏُونهين ڏُڪائڻي پَئي. پَر لــوپَ ته ڏَپَ ۾ بي ويســاهيءَ ڪي گهَٽائينــدي نــاهي ويتَر وَڌائينــدي آ. حــاڪِمن مالِڪَن لوڪَ کي پنهنجي ڏَبدَبي اَڳيان جُهڪنــدي ڏِسِــي سُــکَ جو ساهه کَٽِيو ۾ ڦُنـدِڙو. اِهو نَه ســوچِڻو ته جيڪي اَڄُ اَســان آڏو نِمَن نِوِڙَن ٿا اُهي سُپاڻي ڪنهن ٻئي آڏو به ايڏي ســولائيءَ ســان نِمي نِوِڙي سَگهن ٿا. جيڪي پَنهنجي اَندَر وَســندَڙ سُــبَندَن ڪي سُــڃاڻِڻ کان رَهِجي وَيا، هِڪ ٻِئي سان هيڪــڙائِي ۾ پَنهنجائِپ مــاڻِڻ کــان رَهجي وَيا، اُنهَن وَٽِ پِريت جوڳو ڪُجهه ناهي رَهيو. ڪــوئي سَــگُ سانگو مَنجَهن اهــڙو نَٿو ٻــولي جنهن کي چَــڏِڻ اوکو هُجي. جنهن تان سِر گهــورِڻ ســوکو هُجي. پَر سَــڀ نِمَنــدا به نــاهِن، يا چَئجي سَڃا سارا ناهِن نِمَندا ۾ ڪَئي نِمَندي بِه اَصلئون ناهِن نِمِنــدا. سو جِــتي خَلق بادشــاهي دَٻــدَٻي کي پُوڄِيو اُتي خَلق مَنجهــان ئي بادشاهي دَٻــدَٻي ســان مُهــاڏو اَٽِڪــائڻ جي رِيت به هَلي. جــڏهن لــوڪ جا پَنهنجا ڄَڻيا پاليا پَــڙهي لِکي مولــوي غــنيمت ٿي وَيا يا لَشڪــرن ۾ پَرتي ٿي آب آب ڪَــرڻ لَڳا تــڏهن گــوڏِن ۾ گِهــڙَڻَ لاءِ ڏينهُن جي سِــکيا ٿي ۾ پُٽَن کي ٻُــڌائڻ لاءِ مــائرُن پَهاڪا چَوِڻيــون گهَڙِيون. ٺَٺولِيون ٺوڪُون ٺَهِيون. ڳالِهيون آکاڻِيون ٻَڻيون ۾ پِيڙهِيو پِيڙهي هَليون. لوڪُ شاعريءَ خَلقت کي سَــنڀاليو ۾ خَلقت لــوڪُ شاعريءَ کي.

فَريدا خاڪِ نَه نِندِجي خاڪُوءَ جيڏُ نَه ڪوءِ
جِيئَندي پيرَن تَري مُئي مَٿَئُون هوءِ

”خاڪ“ بادشاهي ٻوليءَ ۾ مِٽِي هُئي. بادشاهي سوچ ۾ مِٽِي نَه هُجَڻ جو نِشان آ. مِٽِيءَ کان پَري هُجَڻ ئِي هُجَڻ آ. جيــترو ڪو مِٽِيءَ کان مَٿانهُون آ اوتِرو ئي اُهو آهي۾ جيتِري ڪنهن جي اُٿــڻي ويهڻي اُونچِي اُتانهِين آ اوتري ئي هُن جي هَستي آ۾ مَٿــانهُون ٿِيَڻ لاءِ مالِڪ حاڪِم سِڄَ چَنڊ جو اولاد سَــڏائيندا هُئــا۾ هــاٿِيُن گهــوڙَن تي سُواري ڪَندا هُئا.اُونچَن ڪــوٽَن قِلعن ۾ رَهندا هُئا۾ مِٽِيءَ کان پَرانهَپ اَصُل ۾ مِٽِي هاڻَن کان پَرانهَپ هُــئي۾ جيڪي مِٽِيءَ مــان

اَنُ اُپائينــدا وَٽ وَست گهَڙِينــدا ۽ اُســارَ اُســارِيندا هُئــا. جن جي ڪَرَڙيءَ سِرِ مالِڪِيون بادِشــاهيون بِينَل هُيــون. فَريد مِٺِيءَ هــاڻَن پــارَئون ڳالهــايو آ. يا چَئجي فَريد مــان مِــٺيءَ هــاڻَن ڳالهــايو آ ۽ مِٺِيءَ جي سُڃاڻپ ڪَرائي آ ته مِٺِي ئي هُوندَ هَســتي آ. اِها هيٺ آ تان پــير بيٺا آهِن اِنهيءَ مَنجَهئــون اِنهيءَ جي آسِــري تي جِيــوَت جُوڙ جَمي اُپِجي ٿي ۽ وَري مَري اِنهيءَ هيٺ اِنهيءَ اَنــدَر مــوٽي ٿي. حاڪِم مالِڪ لاءِ پيرَن هيٺ هُئَڻ گهٽتــائي جو نِشــان آ. فَريد "پــيرن هيٺ" جي بادشــاهي مَطلب کي اُونــڌو تو ڪَــري. مِٺِي جيوت کي سَهاري ٿي موت کي دَکي مُئَن کي وَري جِيــاري ٿِي. مِٺِي مَرَڻ جِيئَڻ جو گهر آ. مِٺِي ئي جِيئَڻ جو گيڙو پَــئي گــيڙي ۽ پــاڻ مَنجَهس پَــئي گِــڙي. مِٺِيءَ جيــڏو ته ڪو آهي ئي نَــه. سو مِٺِيءَ کان پَري ٿِيَڻ مِٺِيءَ کي نِنــدِڻ شــانُ نَه گُمــانُ آ. بادشــاهي ٻوليءَ ۾ خاڪِ نَه هُجَڻ هُــئي. جيکي هَســتيءَ وارَن ليکي اَڻَ ٿِيا هُئا اُهي "خاڪِ" هُئــا. فَريد لــوڪ ٻــوليءَ جي مِٺِيءَ ســان گَــڏائي "خاڪِ" جي اَٿَهُوند کي هُوندَ ٻَڻائي ڇَڏيو. خاڪِ کي لوڪُ ٻــوليءَ سان گَــڏِيائين خــاڪُو ڪــوٺي. "آ" "و" يا "ي" کنهن لَفظ آڏو جوڙيا وينــدا آهن اُنَ کي جيــئري جاڳنــدي هَســتي ٻَڻــائڻ لاءِ ۽ اُن سان پَنهنجائِپ ڏيکارِڻ لاءِ. فَريد خاڪِ کي پَند ڪَرايو آ بادشاهي ٻوليءَ کان لوڪُ ٻوليءَ تائين ۽ اِن پَند خاڪِ کي خاڪُو ڪَــري اُن جو آپو مَتــائي ڇَــڏيو آ. هــاڻي اِها نِــرِجِيءُ نــاهي رَهِي جِــيئَري جاڳَندِي ٿي پَئي آ. هيٺِ به هُوندي آ ۽ مَٿان به ٿي وِهَندي آ.

لــوڪُ شــاعرن لــوڪُ ٻــوليءَ جو بَچــاءُ ڪَــرڻ لاءِ بادشــاهي ٻــوليءَ جا هَٿيــار ڪَسِــيا ۽ اُنهَن ســان ئي بادشــاهي ٻــوليءَ جــون ڪاهُون روڪِيون.

فَريدا بِرها بِرها آکِيي بِرها تون سُلطان
جِتِ تَن بِرها نَه اُپجي سو تَنُ جاڻِ مُسان

فَريد ويلي دَهليءَ جا بادشــاهه سُــلطان سَــڏائِيندا هُئــا. ڏوهيڙي ٻاهران "سُلطان" جي بادِشــاهي آ. رِعيت لاءِ اِهو نــانءُ ئي حُڪُم آ. اِن نانءَ ســان وَهنــوار وَهي تــو. اِن جو سِــڪو هَلي تو. اِهو نانءُ مَسيتُن چؤنڪَن ۾ ٻُري تــو. هَر دَم خَلقت جي سِــر تي سُــوار رَهي تــو. خَلقت اِن نــانءَ تي دَهلجي به ٿي ۽ اِن جي دُهــائي بِه ٿي ڏئي. ڏوهــيڙي جي اَنــدر فَريد سُــلطان جو تَختو اونڌو ڪــري ڇَڏيو آ. سُلطان جو نالو ڏاهي هُن بِــرهَ کي چيتــاريو

آ□ لَفظ سُلطان کي تَختَئون لاٿو آ بِرها جي وَرجاءَ بِرها جي دُهائيءَ □ ”تُون“ جي سَڏَ□ تُون چَوڻ سان بِرهُ جيئَري جاڳَندي حاضُر هَستي ٿي بِيٺو آ□ هُن سُلطان جو رعب چَندي چاٽي چَڏيو آ□ رَهندو کَم کيو آ ”مُساڻ“□ هِک پاسي بِرها سُلطان جو هَندُ والاري ويهي رَهيو آ ته بِئي پاسي ڏوهيڙي جي سِتاءُ سَهجي ”سُلطان“ کي ڏِکي مُساڻَ آڏو کَري بيهاريو آ□ ڏِکي به ڇا جو سُلطان □ مُساڻ جي جوڙِي اِيئن نَهکي آ جَڻُ قُدرَت بَڻائي هُجي□ اِهو سِتاءُ سِتَڻ □ لَفظ ”ڇاڻَ“ وِچَ وَسيلو بَڻيو آ□

بِرهُ تانگھ آ□ بِئي سان مِلَڻ جي پَنهنجائِپ کَرڻ جي سِڪَ□ اَندرِيَن ٻاهِرِيَن سُٻنڌَن جي سارَ، سَنجوڳُ ماڻِڻ جي اُکَندَ اُکِيرَ□ سُلطان زَر زورَ جي سِر تي جنهن سان چاهي ميلاپ کَري سَگهي ٿو□ پَر اِهو ميلاپ مِلَڻ ناهي هُوندو مَلِڻُ هُوندو آ□ مَلِڻَ سان تانگھ مَري ويندي آ □ مَلِڻَ وارو به پُورو ٿي وِيندو آ□ هُن جو تَنُ مُساڻ بَڻجي ويندو آ□ يا ڇَئجي تانگھ مَري لوپَ جي جُوڻِ مَٿائي اِيندي آ □ لوپَ جو پُوٽُ تَنَ جي مُساڻ □ سَدائين پَيو پانواٿِيون کائِيندو آ□ فَريد جي تانگھ تَڏهن جِيئَندي آ جي مَلَ کان بَچي□ پَر سُلطان جي سُلطانيءَ □ رَهَندي مَلَ کان کيئن کو بَچي سَگهندو□ سُلطاني ته آهي ئي مَلَ وَرتارو□ سو فَريد جي تانگھ جِيئَندِي آ جي سُلطاني ڏاهي پاڻ سُلطان ٿي وَجي□ مَلَ وَرتاري جي هَندِ تانگھ وَرتارو هَلي□ هَر تَن □ بِرهُه نِتُ جَمي نِتُ نِسِري□ فَريد جو بِرهُ سَدا وِڇوڙو آ □ سَدا ميلُ بِه□

هِکَ وِيچارَ پَٽاندَڙ پهرين سِٽَ هِيئَن آ:

بِرها بَرها آکِيي بِرها تون سُلطان

بَرها جو بَه مَعنائون هِن (ٻيون به هُونديون) هِکَ وَرها يا واڍِ کُوهَ مان پاڻِي کَڍَڻ واري □ ٻِي کَڙِيو کُوهه مان پاڻي اَڏُن نالِيُن تائِين پهچائِڻ وارو□ ٻنهي معنائن پويان اَلائي ”بار“ يا ”وار“ ئي آهي، پاڻيءَ لاءِ پُراڻو لَفظ جيکو ”وَرهَڻ“ □ آ□ ”وَرکا“ □ آ□ جيکو ”سَروَر“ □ وَهندَڙ پاڻي ٿي وَيو، ڏَرتيءَ □ پيهي کُوهَن □ آيو جِتان وَرها راهين نِکِري ڏوهيڙي □ اَچي وَيو□ ٿي سگهي ٿو هِتي ٻوليءَ جا عالِم اَسان کي جَهلِڻ جي کَن□ هَلو کين اِنَ لَفظ جي مُنڌَ تي ويهاري ”بَرها“ راهين ڏوهيڙي □ لَهون ٿا□ واڍِ يا رَسي رُڳو کُوهه مان پاڻي ناهي کَڍَندي، اُڃَ جي پُوري ڦيري □ اَن جي گُهرج آهي□ وَڍِيَل پوک جي سانپَ لاءِ بِه ته وَهڻَن جي سانپَ لاءِ

بِه۔ فَصُل جي وَندَ لاءِ بِه ٻَني ٻاري جي ماپ لاءِ بِه ۔ ڏَل لَڳاڻَ جي ڪاٿي لاءِ بِه۔ سو بِرها رَسو هُجي يا ڪَسِي ڪَڙِيو وَسُونءَ جي مُنڊائِتي رَمزَ آهي۔ وَسُونءَ پاٽي ڏِيَڻ جوڙڻ ٻَڌڻ ڪان هَلي ٿي ۔ ماپِڻ وَندِڻَ تي پُوري ٿي ٿِئي۔ ”بَرها“ وَسُونءَ جي ڪَمَن ڪارِيُن جي اِن ڦيري جي رَمزَ ٻَڌجي ”سُلطان“ سان ٿَڪرِيو آ۔ ڇو جو سُلطاني به اِنهيءَ ڦيري سِر ئي بيٺَل آهي۔ فَريد بِرها کي بَرها سَڏي تو۔ رُڳو پاڻ نَٿو سَڏي ” آکيي“ راهين پُوري سَنگَت سان گَڏِجي سَڏي تو۔ سو بِرها ئي پاٽي ڏِيندو آ ۔ بِرها ئي جوڙِيندو سانپِيندو آ۔ بِرها ئي اُپائيندو آ ۔ بِرها ئي وَندِيندو وَرتيندو آ۔ بِرها ڪانسواءِ وَسُونءَ جو گيڙو نَٿو گِڙي سَگهي۔ پَر بِرهِ جي ڪَرِٽي سُلطانيءَ جي نوڙَ ۔ ٻَڌجي مَلَ ٿي ويندي آ بِرهَ جو اُبَتَڙ اُنَ جي ويرِڻِ۔ سو فَريد جي سَنگَت ڏوهيڙي ۔ سُلطان ڪان تَخت تاجُ ڇَڏِرائي وَسُونءَ جي مُهارَ بِرهِ جي هَٿِ ڏِئي ٿي۔ جَنهن جي هَٿِ ڪارُ تَنهين هَٿِ مُهارَ۔ پر اِهو ڪَم ٿِيو وَڏي اَٽِڪَل سان آ پاڻَمُرادو ناهي ٿِيو۔ بي سِٽَ ۔ ”اُپجي“ سَهَج سَياءِ ئي آيَل ٻاپي تو۔ پر ڏوهيڙي جو رَمزَ سِناءُ اِنهيءَ لفظ هَٿِ آهي۔ رَمزُن جو گيڙو ٻِتو آهي۔ پهرين گيڙي ۔ سُلطانيءَ جو جوڙ مَخلوق ڇي اُپَج پورهِيي سان جُڙي تو۔ سُلطانيءَ جو اَصُل ٻُڏياد اِهو اُپَج پورهيو آ۔ پر اِن اُپَج پورهيي جو پَنهنجو ٻُڏياد ڪَهڙو آ۔ اِهو ٻِيرو ٻِئي گيڙي مَنجه ٿِيو آ۔ اُپَج پورهيو بِرهِ سِر آ۔ هُوندُ مُنڊئُون آهي ئِي بِرها (بِرها بِرها آکيي)۔ بِرها اُپَج جو تَتُ آ۔ بِرها اُپَج پورهيي جو ٻائو به آ ته ڇَٽيندڙ بِه۔ بَندي جو تَنُ هُن جو وِٽُ هُن جي هَستي اُپَج پورهيي جي گهڙِيَل آ سو بِرهه جي گهڙِيَل آ۔ جَنهن کي بِرهَ گهڙِيو آ اُن کي هَلِٽو به بِرهِ جي حُڪُم سِر ئي آ۔ بِرهِ ئي آ جيڪو اَندَنِ اَچيت ڪُوهن ۔ لِڪيَل تَتَ سَتَ کي وَري پوکُن وَهتَن ماٽهُن ۔ اُپجائي تو۔ جي وَسُونءَ جي ڪِرِت ڪارَ جي مُهارَ بِرهِ هَٿ نَه هُجي، مَلَ هَٿِ هُجي ته وَسُونءَ جو گيڙو مَٿئُون ته گِڙِندو ٻاپَندو آ پَرَ اَندَرئُون بيٺَل هُوندو آ۔ جَڏَهن ڪيٽَ ۔ اُپجَيل اُپَتِ بِرهِ ڪان ڇِڃي ماٽهوءَ جي وِتَ جي نِڙِي نِپُوڙيندي آ ته ماٽهوءَ جي تَنَ جي ڪيتِي به مُساڻَ بَڻجي ويندي آ۔

لوڪُ ٻوليءَ جي سَنپال بَندُ هئي بادشاهي ٻوليءَ اَڳيان۔ رُڳو بادِشاهي ٻولي اَڳيان نه شانَ گُمانَ جي اُن پَرمارُو وَهنوار اَڳيان بِه جيڪو بادشاهي ٻوليءَ راهِين لوڪُ ڇِتُ ۔ پرم پَريندو هُئو۔

لــوڪَ جي تَنَ ۽ بِــره جو بُجُ چِيپيــاتي مَلِڻَ ڦِبــائِڻ جي هَبَچ هــول مَچائِيندو هو۔ اُن کي مُساڻُ بَٽائيندو هُئو۔

نانڪ چَيو ـــ

جِن سِڪداري تَنهِين خُواري چاڪر ڪيهو ڏَرِڻو
جان سڪداريءَ پَوي زَنجيري چاڪَر هَٿئون مَرِڻو

شِــق سُــلطان جي سُــلطنت جي هِڪَ وَنڊ هُـئي، بَندوبَست اِنتظام لاءِ، اوڳاڙيءَ لاءِ۔ شِق جو حاڪِم شِقدار سَـڏائيندو هُئـو۔ لــوڪُ ٻــوليءَ ۾ اِهو لفظ سِــڪدار رَهجي وَيــو۔ لــوڪُ ٻــولي بادشـــاهي ٻـــوليءَ جي لَفظن کي يَجي گهـــڙي اُنهَن جو رعب ڪَسِـــيندي آ۔ (بَرَواسي مَئجِســـٽريٽ کي مَچِـــريٽ ۽ آنريـــري مَئجِسٽريٽ کي هَنيري (آنڌاري) مَچِريٽُ ڪوٺِيندا هُئا)۔ اهــڙي يَجَ گهڙَ ٽِيندي ته سَهَج سَياء ئي آهي اَڻَ چاٽـائيءَ ۾۔ پَـرَ ان ۾ رُتِـبي جي دُوريءَ کي زوريءَ اورانگِهڻ جي سَــــڏَ لِڪيَل هُونـــــدي آ۔ چَتِڪي اَبوجهائِي جو هَٺُ هَٽِي جو رُتِبي جو رعب کَسِڻ جي سَـڏَ۔ پر شِـقدار سِـڪدار ٿي به حـاڪِم ئي آ۔ اُن جو اَصُـل رعب هُن جي حاڪِميءَ پارَئون آ۔ سو نانِڪ حاڪِميءَ جي ڪوتَ کي ڪاٿُ هَٽِي اُنَ جي پِيڙه پَٽي لوڪَ جو دَپُ تو لاهي۔ سِڪِداريءَ ۾ چـاڪِريءَ جو ڏُرَئـون جو سَـگُ آ۔ جي چـاڪرُ سِـڪِداري جي ڏاڍَ سـان يَڪِ سُــر آ ته هو سِــڪِدار جو ڏِيَئــون تابعــدار آ۔ جي نَه تَه هُن جي تابعداري اِئين پَڙدو آ هُنَ جي دَپَ جو۔ نـانڪ چـاڪَر کي هُن جي پَنهنجي دَپَ جي سامهون ڪَيو آ۔ چـاڪِري سِـڪِداري جي سَـگَ مَٿان هيڃَ پَنهنجائِپ مَچِتا ۽ مهربانيءَ جا سڀ پَڙدا لهَي وَيا آهن۔ اَڳِيَئون چاپي ٿو نـانڪ جي ٻـولَن ۾ چـاڪَر پـاڻ ٻوليو آ۔ چَـئي ٿو مـان چو دُجـان مـون وَٽ چا هي جيڪو ڪَسِجي وينـدو۔ دُجي ته اُهو جيڪو چوتِ چَڙهيو آ۔ چاڪَرن کي ته روزُ زَنجير پَونـدا هُئـا۔ روز ته چاڪَر ئي سِڪِدارن هَتَئـون مَرنـدا هُئا پر هِـتي سِـڪِدارن جي بَدِجَڻ ۾ چاڪَرن هَتَئون مارِجَڻ کي اَٽَتر قُدرتي وَهنوار ڏَسيو وَيو آ۔ هِنن ٻــولَن ۾ چَــوِڙيُن پَهـاڪَن واري پَڪَ آهي۔ جـيئن ڪو جُڳِين پُراڻو لوڪَ جو هِينـئين هَنـدايَل سَـچُ هُجي۔ اِن پَڪَ پـارَئون سِڪِداري ۽ خُواريءَ جو جوڙ قُدرتي ۽ لازمي ٿي پيو آ۔ چاڪِري ۽ تابعداري جو جوڙ قُدرتي ۽ لازمي ناهي رَهيو۔

دَپُ ۽ خُواري نِماڻَ جو پاڳُ پاڳو هُئا۔ نانڪ جي ڪَلا اُنهن کي ڏايَن جي ليکي لِکي چَـڏيو آ۔ چـاڪَر ڪَنڌ جُهڪيل حُڪُم جا بنـدا

ناھِن رَھيا□ هِمَٿ پَريا سُـجاڳُ جِيءَ بَڏجي بيٺا آهن□ ڄـاڻي ويا هِن ته سَندَن ڪَمُ سِڪداريءَ کي ٽيڪ ڏِيَڻ نـاهي□ اُن کي پـاڙئُون پَٽِڻ آ□

ويلي سِر لـوڪُ ٻـوليءَ خَلقت جي سَـنڀال ڪَـئي اُن جو آڌار بَــڻي□ لـــوڪ شـــاعري خَلقت جو ڏَڍُ بـــڻي. خَلقت وَري لـــوڪ شاعريءَ کي سانڀِيو□ چيتي □ پَچائي اَڳليُن پيڙهيُن تائين پُڄايو□

تُرڪ سُلطانن □ مُغل شَهنشـاهَن جي ويلي شَـهرَن ڳـوٺَن □ هَندَ هَندَ مَدرسا کُليا□ مَدرسَن جي پَڙهائي بادشـاهي ٻـوليءَ جي آڌَرِ لوڪ جي دِل □ وِهارَڻ جو وسيلو بَڻي□ اُن لوڪ کي ڏَسِيو ته عِلم اُهو آ جيڪو بادشاهِي ٻوليءَ راهين لِڀَي□ اُهو ئي عِلم توهان کي بادشاهِي دَرجَن رُتبَن جي لَڙِهيءَ □ پوئي سَـگهي ٿـو□ جيڪو عِلِم توهان کي پَنهنجي ڪَمَ ڪِرِت مان مِلي ٿو اُهو سَـڪِٽو آ□ اُن عِلِم جي سِـر توهـان جيڪو اُپـايو بَڻـايو ٿا اُهو اَصُـلَئون اَڌَنگو □ سَـــهانگو آ□ اِنهيءَ لاءِ سَـــرڪار اُهو مُفُت اوڳـــاڙي ڪَـــڻي ٿي□ بادشاهي ٻـوليءَ واري سِـکِيا جو عِلِم بـارِيڪ آ□ اِهو اُپـائِڻ نـاهِڻ وارو کُهُرو ڪَم ناهي ڪَندو□ اُهو جـوڙِڻ اُپـائِڻ جي پورهـيي ڪـان ڇُٽڪارو ڪَرائي ٿو. جوڙِڻ اُپائِڻ وارَن جِنَنِ کي قابُو ڪَري ساري جَڳَ جون نعمتون اَڪِ ڇِنپَ □ حاضر ڪَرائي سَگهي ٿو. بادشاهي ٻولي سِکَڻ لاءِ جيـترو ڪَشـالو ڪَرِڻو پَئِڻو اوتـرو ئي سِـکَڻ واري جي دِلِ □ بادشاهي ٻوليءَ جو اَدَب وَڌِڻو. جيترو هُن صرف و نَحو جي پيچَن □ ڦاسِـڻو اوتـرو ئي ڪيس سَـهَج سَـپائِين سِـکيَل لـوڪُ ٻولي ڦِڪِي □ اَڻَ گهڙيَل ڄاپِڻي. بادِشاهي ٻوليءَ جا ڪِتـاب جـادُو نَگِريـون بَڻجي وَڃِڻا □ جـادُو نَگـريُن □ لَهَنـدي سـارِ ئي هِيڻَن جي ”مان“ کي بادِشاهي شانَ گُمانَ جا پَرَ لَڳِي وَڃِڻـا. هُنَن جي اَنـدَر وارو اَڄاڻ ئي بادِشاهي وَهَنوار وَٽِ گِروِي ٿي وَڃِڻو.

فَريدا جي تون عَقل لَطيف ڪارا لِکُ نَه ليکَ
پنهنجي گريبان □ ڏِسُ سِرُ نِمائي ڏيکَ

عَقل لَطيف اُنهَن جو ليکيو وينـدو آ جيڪي بادشـاهي ٻـوليءَ راهين بادشـــاهي عِلِم □ وَرتـــاري جي جـــادُو نَگـــريءَ □ گِهـــڙي عـامَئون خـاصِ ٿي وَڃَن□ خاصَــن جي خاصِـيَت سَـندن لِکَتُن □ آهي□ لِکَتُن راهين عامَنِ مَـٿئون وَسَـندي آ. لِکَت ئي عِلِم آ. لِکَت ئي حُڪُم قـانون آ. لِکيَلَ اَکَر ليـکَ آهن. عـامَن جي قِسـمَت هِن. دَربار جو لِکيَل فَرمان ڪَٽي ڪـو اَچي لَهَندو آ□ هزارَن عـامَن جي

ڏينهن راتِ جي پورهئي مان اڌُ چوٿو اوڳـاڙي وَني وِينـدو آ. لِکَت
ڌُرَئُون لِکِيَل ليـکُ آ جنهن کي کـو تــاري نَتو ســگهي. لِکَڻ وارا
اِنهيءَ جــادُوءَ جي سِــرَ تي بادشــاهي نــوکريُن تي چَڙهيا هِن.
مَدرسَـن وارا □ گـاديُن وارا چوراسِـي ڳـوٺَن جو ڏَنُ پيا اوڳـاڙي
کــائِين. خَلقت اِنهن کـــان لِکَت سِـــکَڻ اَچي ٿي. اِنهن جو لِکِيو
مَڙهي ڳِچيءَ □ پـائي ٿي. ڌُرَئـون لِکِيو بِه اُنهَن جو ئي آ سو اُنهَن
جو لِکِيو ئي ڌُرِ ليکَن کي تاري به سَگهي ٿو. جادُوءَ کي جــادُو ئي
ڪَٽي سَگهي ٿو. پر هي اهڙو جادُو هُيو جيڪـو جـادُوگَرن سـان بِه
وڙِهي پَيــو. عـــالِمَن حـــاڪِمَن جي چـــالاڪي هُنَن کي اِهو نَـــٿي
سَمجَهڻ ڏِئي ته لوڪ کان پَرانهون ٿِيَڻ پَنهنجي پاڻ کان پَرانهُـون
ٿِيَڻ آهي. حـاڪِمي عالِمـائيءَ جا ڪـارا ليـکَ لِکَڻ واري جا پَنهنجا
ليکَ ڪارا تي ويندا آهن. هُن کي پَنهنجي پاڻَ کان وِچوڙي ڇَڏينـدا
هِن. پَنهنجي آپي کان ٻاهِر ڪَري ڇَڏيندا هِن. عالِمَن حاڪِمَن جي
سَـمجهه تِکِي ٻـارِيک □ مَلُـوڪ ڪـوٺائينـدي آ. بادشـاهي ٻـوليءَ □
”عَقل لَطيف“. فَريد عَقل لَطيف جي پَـرم گُمـان وارَن کي عَقل
لَطيف سَـڏِي هِڪ چَتکِي ٺـوڪَ ڪَـئي آهي □ کِل پَـوڳَ □ سَـندَن
پَرمُ پَڳو آ. بادشاهي ٻوليءَ جي ڪَلَف لَڳَل اِصـطِلاح سـان چَرچو
ڪَري اُن جو جـادُو ٽوڙِيو آ □ جـادُوءَ □ قـاتَلَن کي چوٽِڪـاري جي
راهه ڏيکارِي آ. جي سَچَ □ توهان پَـرُوڙ وارا آهيو ته پَنهنجي آپي □
اَچو. پَنهنجي ڪُوڙَ جي اُساريَل ”مان“ جي اَندَر جهاتِي پايو. مَتان
توهان کي پَنهنجو اَصُل آپو اُنهَن جهڙو ئي ڏِسِجي جِن کي ڪـارَنَ
ليکَن راهين نِنِـدي رَدي دَٻائِينـدا آهيـو. ”گَريبـان“ اُنهيءَ نِـويکِلي
مَتاهِين ”مان“ جو آ جيڪا گَهـٽي چـاهه سـان سِـبائي ڳِـلِ پـاتِي آ.
شــانَ گُمــانَ جو نِشــان هــاٽي پَچتــاءَ جو دَرُ آ. جو ڪُجهُ پِيَن کي
پُلائِڻ لاءِ سَهيڙيو هُئو هـاٽي پَنهنجي آپي جي پَڙتـال جو وَسِـيلو آ.
جي ڪـو ڪَري ته□ فَريد ٻاهران بيهي واعِظ نَٿو ٻُڌائي. وِچايَلَن □
وِچائِجي پَنهنجي پاڻَ سان ڳـالِهه ٿو ڪَـري. فَريد اُنهَن مَنجَهئـون آ
جيڪي بادشاهي ٻولي سِـکِي ڪــارَن ليکَن جي لِکَت جا ڇـاٽُو ٿي
وَري لـوڪ ٻـوليءَ ڏي موٽِيـا. بادشـاهي رَهـٽيءَ جي جـادُوءَ جي
جهامَ جَهلي پنهنجي آپي □ آيا. ويـريُن جا هَٿِيـار جـاچي پِـڙَ □ لَٿـا.
غَنِيمت جي چاهي ها ته غَنِيمت نه رَهي ها فَريد تي وَچي ها.
هِـڪڙا لَفظ اُهي هُئا جن کي لوڪَ پاڻ بادشاهي ٻـوليءَ کـان
کَسي لوڪ وَرتاري جي ديگِ □ وِجهي رَڌيو. اُنهَن جي ڏيکاءَ وارِي

رَڏِي مـاري. اُنهَن کي شـانَ جي نِشـان مـان موٿـائي وَري لَفظ ٻَڌـايو. ٻِيا اُهي هُئا جيڪـي ڪـارَن ليڪَن راهين، لَشِـڪريُن جي آب آب راهين لوڪُ ٻوليءَ ۾ لَٿا. اِهي لَفظ نه هُئا شانَ جو نِشـان ئي هُئا. پَر اُهي ٻُٽون ٻَڌي پنهنجو اَصُـل لِڪـائي لـوڪَ ٻـوليءَ ۾ آيا ۾ وَسَندڙ وَڌَندڙ لوڪُ ٻولَنِ جي نِڙي نِپُـوڙي کين اَدَمُئو ڪَـري وَرتَڻ واهِپي مان ٻاهر ڪَري اُنهن جي جـاءِ والاري ويهي رَهيـا. ٻـولِيُن جا لَفـظَ چَـڙا چانـدَ نـاهِن هُونـدا. پـاڙَ پَـروار وارا آڳي پيڇي وارا هُونـدا هِن. اُنهَن جي سَـڳن سِـياڪَن جا ڪـيئي سِـٿاءَ ۾ وَهنـوار هُوندا آهِن. جيڪـي لوڪُ سُرتِ مَنجَهئون جَمَنـدا هِن. اَڳِـتي لـوڪُ سُرتِ جي گُهرج جوڳا لَفظ جَڙِنَ نِپائِڻ جي اِنهَن ۾ اَٽَ ڪُتِ سَـگَهه هُونـدي آ. جـيئن مـاٺهو اَٽڪُت سُـبَندَن جي گهـاتِي اُٽَتِ آ تِئَين ئي لَفظَ هِن. جِيئندَڙ وَسندَڙ وَڌَندڙ وِيجهَنـدَڙ. پر بادِشـاهي ٻـولِيءَ جا لَفظَ هِتي بادِشاهي شانَ جو نِشانُ بَڻجي لوڪُ ٻوليءَ ۾ لَٿا. لَفظَ هُجَڻ جو مَڪَرِ ڪَري اُهي لوڪُ ٻوليءَ تي ٻي پاڙِي بَڻِجي چَـڙهي وَيا. اِهي لَفظَ لـوڪُ ٻـوليءَ جي وَهنـوار سـان جُـڙَڻ نَه هُئا آيـا. ڪنهن جيئَنـدَڙ سَـڳاوَتيءَ ۾ وَسَـڻ نَه هُئا آيـا. سو نِـويڪِلا رَهيـا. اَجُـڙَت، اَلَـڳِ. پر جِن لـوڪُ ٻـولَنَ مَٿـان اِهي اَچِي ڪِرِيا اُنهَن جو ساهُ ٻُوساٽجي وَيو.سو اَڳي جَنهن سَـڳاوَت ۾ اُهي ٽِڙَنـدا ٻولِيندا هُئا اُها به مـاٺِي ٿي وَئي. بادشـاهي ٻـوليءَ جي اِن ڪـاهَ ڪـارَڻ لوڪُ ٻولَ وَرتَڻ واهِپي مان نِڪرندا وَيا. لوڪُ ٻـوليءَ جي اَنـدرِين گهـاتِي سُـبَندَ اُٽَت چِجَنـدي وَئي. ٻـوليءَ جي ڪَئِني وَهنـوارَن جو واهِپو بيهي رَهيــو. اُنَ جي وَسُــونءَ اُجِــڙڻ لَڳِي. لــوڪُ سُــرتِ نِستي ٿي وَئي. مـاٺهُن جي سـوچِڻ سَـمجَهڻ واري سَـگَهه اَپـاهَج اَدَمُئي ٿي وَئي. ”رَکَڻ“ ”دَرِڻُ“ به هُوندو آ تَه ”سانِپڻ“ ”سانڍِڻ“ به. رَکَ، رَکَتِ، راکو، رَکَٽهار، راکِي، رَکَٽي، رَکيا، رَکيَـل. اِهو ٻـول پَرواڙُ ٻوليءَ جي وَهنوار جوڙيو آهي. اِهو پَروار سَدا وَدَّٽهـار آ چو ته ٻوليءَ جا وَهنوار پاڻ سَدا وَدّٽهـار هِن. سـانپِڻ لاءِ عَـربي لفظ ”حفاظت“ بادشاهي ٻوليءَ ۾ وَرتِيندا هُئا. عربيءَ ۾ اِن لَفظَ جي پُوري آکَهِ آ جيڪا عَربي ٻوليءَ جي وَهنـوارَن اُسـاري آ. پر هِـتي اِهو چَڙو لَٿـو. نَه لـوڪُ سُـرت عَـربي وَهنـوار پَنهنجو ڪـري پـئي سَــگهي نَه ”حفـاظت“ پَنهنجي پـوئين پَـروار سـان جُـڙي پـئي سَـگهي. اِن جي پَـروار جا ٻِيا لَفظ به لـوڪُ ٻـوليءَ ۾ لَٿا پَر چَـڙا چانـدَ ئِي. هِڪَ ٻِـئي کـان ٻِنَهِ اوپِـرا. حافِـظ، حِفـظ، محفـوظ،

مُحافـظ. اِنهَن جي اَصُـلي جُـرَّت ته هُـئي عَـربي وَهنـوار مَنجهه جيڪي پوئِتي رَهجي وَيــا. هِـــتي اُنهَن جو سَـــگ اِهو آ ته اِهي بادشاهي ٻوليءَ جا لَشڪري هِن. بادشاهي شانَ جي وَرِدي پـائي بادشاهي رعب جا هَٿِيار ٻَـڌي لـوڪُ وَسُـونءَ ۽ لَٿَل آهِن ۽ لـوڪ ٻولَن جي هَزارين سالَن جي جُڙيَل سانگَن کي پِيا چيپاٽِين. لـوڪ ٻوليءَ جي وَهنوارَن جو ساهُ پَيا ٻُوساٽِين. پاڻَ اِهي زِنده رُوح هِن پر لوڪُ ٻوليءَ جي جِيئَرن جِـيئَرَن کي پَنهنجي وَرديءَ ۽ هَٿيـارن جي دابَ هيٺ دَٻائي ٿا مـارين. اِنهَن جي پـاڻ ۾ رُڳِي ڏاڍَ ڌَهڪـاءَ واري هِڪَ جَهِڙائي آهي.

ٻوليءَ جا وَهنوار گهٽا پَڪا هُوندا هِن پَر ٻَنَهه ڪَچِڙا پِڻ. جِـيئن وَڻُ. پاڙَ، ٿُڙَ پَروار جي جُڙَت ڪيڏي پَڪِي آ. اُپَجَ جي ڪيڏي سَـگهه آ اُن ۾. پَر پاڙَ ڪوٺي ڇَڏيو ته پَروار سُـڪيو وَڃي. پَـروار ڇـانگهي ڇَڏيو ته پـاڙَ جو سَـٽُ نِڪِريو وَڃي. ٻـول جي هَسـتي هِڪَ سَـٻَند جي هَستي هُوندي آ. ڪَڏَهن ڪو ٻول وِسِري ميسـارِجي وينـدو آ ته ٻوليءَ جي جُسي ۾ ڦِرندَڙ رَتَ آڏو رَنڊَڪ اَچي وِيندي آ. لَفظَن جي جُـڙڻ اُپِجَڻ وارو هِڪَ ٻِـئي سـان رَلي رُوپ مَٽـائِڻ وارو وِٽُ سُڪِي وينـدو آ. بادِشـاهي ٻـوليءَ مـان لَٿَل لَشـڪري لَفظَن جي ڏورِ دَرٻارِي لانِڙيَن جي هَٿِ هُوندي آ يا مولِوي غَـنيمتَن جي هَٿِ. جَڏَهن اِنهن لَشـڪريُن جي سُنبَن هيٺان لَتاڙِجي لـوڪُ ٻـوليءَ جي وَهنوارَن کي سوڪَهِڙو لَڳِي وينـدو آ ته هِيٽو لـوڪُ ويٽَر ويچـارِڙو ٿي پَوندو آ. هَرِ نَئين لوڙَ گُهـرج لاءِ دَرٻـاري لانِـڙيَن ۽ عـالِمَن ڏي ڏِسَـڻ لَڳنـدو آ. جيـڪي اَڳِـئون ٻِيا لَشـڪري سَـنواري مَٿَس ٻَڇيو ڇَڏين ۽ لوڪُ ٻوليءَ جي وَهنوار ۽ ٻائيتـال ويٽَر وَڌيو وَڃي. لـوڪُ سُرتِ ٻولَ چَٽَڻ اُپائِڻ جي سَگهه راهين نِسِرَندي ڦُولارٻي آ. ماڻهو پنهنجي پـاڻ سـان ۽ جَـڳِ سـان ٻـولَن راهِين مِلَنـدو آ. جي ٻـولَ جوڙِڻ جي سَگهه نه هُجي ته ماڻهوءَ وَٽَ پَنهنجي پاڻ سان ۽ جَـڳَ سان مِلَڻ جي ڪُلَ ناهي رَهندي. جي هُنَ جو آپُ ميلُ ۽ جَڳَ ميلُ بادِشاهي لَشـڪريُن جي ٽِياڪِڙيءَ راهين ٽِيَٽـوُ آ ته سَـمجهو نَه هُو پاڻ سان مِليو نه جَڳَ سان. هُن کي اَندر ٻاهِر هَر دَم بادِشـاه جو رعب ئي مِليو. هُو بادِشاهي مَرضِيءَ جو پـاڇولو بَڻجي وَيـو. پـاڻَ هُو جَڻ ٿِيو ئي نَه.

اَنگريز راڄُ آيو تَه فارســيءَ جي هَنــدِ اَنگريــزي ۽ اُرْدو بادِشاهي ٻوليون ٿي وَيون. جنهن ميلَ جو جيترو اَنگريز راڄَ سان

لاڳاپو وَڌِيو اوتري اُن کي اَنگريزيءِ اُردو سِکِڻي وَرتِـڻي پَـئي. مُغل ۾ ديسي بادشاهيءَ جو اُساريَل وَڏُ ميلُ بِه اَنگريز راڄ سان رَلي مِلي وَيو. کُجُھ تَکِـڙو کُجُھ سَـهَجي. اَنگريزِ پـاڻ بِه کُجُھ ڏُريُن کي ٺَپي ڦَڙکائي اُنَ ميل ۾ کَٽي بيهارِيو. رَسـتَن ريلُن کُلَڻ سـان ڏيساوري واپار وَڌَڻ سان واپاري ميلَ کي نَئين جـاڳِ لَڳي. نَيـون نوکِريـون نِکِـتيون نَـوان کَسَـب هَليا نَـوان عِلِم آيـا. بادِشـاهي بوليُون سِکَڻ جي مَجبوري به وَڌي ۾ سَـوادُ بِـه. اَنگريـزي سِـکَڻ وَرِتَڻَ جو سَواد ته اَهـڙو ئي هُئو جهـڙو اَڳي فارسـيءَ جو هُونـدو هُئـو. لـوکَ کـان دُوريءَ جو ۾ راڄَ وارَن سـان ويجِهـڙائيءَ جـو. هيڻَن کـان پَلَؤ ڇَـڏائِڻ جو ۾ وَسَ وارن جي حُضُـوري مـاڻِڻ جـو. فارسي اِيران تُرکِستان جي خُوشبوءِ سان مَستُ کَنـدي هُـئي. اَنگريـزيءَ سـان اِنگلينڊ ۾ يُـورَپ جا جُهوتا اَچَڻ لَڳـا. اُرُدوءَ جو سَواد تِيٽو هُئو. هِکُ ته اُنَ جي سِکَڻ وَرتَڻ ۾ ايڏو کَشـالو نه هُئو کَرَڻو پَوندو. ٻوري کـوشِش سـان ئي لـوکَ کـان پَـرانهَپ ۾ راڄَ جي ويجِهـڙائيءَ جو جُهوتو اَچَڻ لَڳنـدو هـو. ٻيو ته اِها اَنگريز جي آنـدَل نَـئين بادِشـاهي ٻـولي به هُـئي ۾ مُغل جي ڇَـڏيَل پُـراڻي بادِشاهي ٻولي بِه. دَهلي لَکنؤ جي دَربارِن جي پوئِلَڳِ اَشِرافن اِنَ کي پـاليو نِپـايو هـو. اِن ۾ فارسي لَفـاظي به هُـئي ته دَهلي لَکنؤ جي اُوچي رَهڻيءَ ۾ وَرتِيا وِيندڙ مُحاورا بِه. سو اُرُدوءَ ۾ نَئين وَڏَ ماٺهپائي جي رَسُ به هُئي ۾ پُراڻيءَ جو چَسُ بِـه. دَهلي لَکنؤ جي اَشِرافن جو اَنگريزَن سان لاڳُ پُراڻو ۾ پَکـو هُيو. نَوان لاڳيدار ڇو پَنهنجي ٻوليءَ سان چِمبِڙي نَوَن مـالِکَن کـان اوپِـرا رَهَن. ڇو نَه جَهتِ پَتِ ٻـولي مَٽـائي پُـراڻَن مَجيَل پَروانِيَل لاڳيـدارن وانگُر ٿي وَڃَن. هِتَئون جو نَئُون پَڙهيَل دَهلي لَکنؤ وارَن جو پَلَؤ به جَهلِينــدو هُئو پَر اُنهن کان سَڙندو بِه هُئو. دَهلي لَکنـؤَ وارا نَـئين لاڳيءَ کي پَنهنجو پوئِلڳِ ڏِسِي سَرها به ٿِيندا هُئا پر پويان خـارُون به کائينـدا هُئا. اِهو سوچي پاڻ کي دِلاسو به ڏِيَٽو ته نَقُل اَصُل جهڙو نَٿو ٿِي سَـگهي پَر سـاڻُ ئي سـوڙها بِه ٿِيَٽا مَتـان نَقُل اَصُـل جو اَگهُ نه کيرائي ڇَڏي. سو هوُ نَئين لاڳيـدار جي پُـٺي به ٺَپِينـدا هُئا پر هُنَ تي کِلائُون ٺَٺولِيون بِه کَندا هُئا. اَنگريزِ راڄَ جي پَڇاڙکَن پَنجهاهَ وَرهيَن ۾ لاڳِي مَٿِيَن ميلَن کي سَمجَهه لَڳي ته ٻيلِي اَنگريزَ اَسـان جو مالِڪ ئِي نَه پَهاڄُ به آ. جي اِهو نِکِري وَڃي ته اَسـان اِن جي هَندِ لوکَ مَٿَئون حاکِم ٿِينداسين. پر لَوکُ به سُجاڳِ ٿِيڻ لَڳو هو

هاٽي. هـاڻِي ته مَتَس حـاڪِمي اُنَ ڪَـرِڙي آ جيڪو اِنَ جو اَڳـواڻ بَڻجي. اَسان نَوان اَشِراف آهيون پُراڻَن اَشِـرافن جا وارِث. لـوڪَ جي اَڳواٽي اَسانجو قُدرِتي حَقُ آ. اِئين لوڪَ کان نِيـاري نِـويڪِلي ٿِيَڻ جي نَئِين راهه لوڪُ اَڳـواٽي بَڻجي وَئي. پُـراٽي حـاڪِميءَ جي وِچوڙي ۾ نَئين حـاڪِميءَ جي آسَ جـاڳي. وِچايَل مُغل شـانَ جو پِڇڪو ايندڙ نَئِين شانَ جي جَهلڪَن سـان هِڪُ ٿي وَيـو. غَـزَل جي رَمـزُن جو مَطلَب مَتِجَڻ لَڳي وَيـو. هـاڻِيُن تي جُهـولَڻ جا سَـپنا جُلُوسَن ۾ لوڪَ جي ڪُلهَن تي چَڙهي جُهولَڻ سان پُورا ٿي وَيـا. دَربـــارن ۾ ويهَڻ جي نَشي جي پـــاڙَ لوڪاچـــاري جَلسَـــن جي اِسـٽيجُن تي ويهي لَـٿي. لـوڪ کـان نِويڪِلو رَهَڻ جو سـاءُ هـاڻِي لـوڪَ جي پَـرِي پِـيڙَ مَنجهِ پِيهي اَچَڻ لَڳـو. بادشـاهي ٻـوليءَ جي تَقريرُن ۾ نَعرن جي گَجِگوڙ مَنجَهئون لـوڪَ جي مـاٺِيٽي مَجتا جو سُرُور اَچَڻ لَڳو.

بادِشاهي ٻولي اَڳواٽيءَ جي ٻـولي ٿي وَئي ته اُن جي سِـڪَڻ جو سَواد ٽِيٽئون چوٽو ٿي وَيو. اِن چَـوٽي سَـوادَ صَـدقي ئي اُرِدو اَخبارُن جو زور وَڌِيو. چار دَرجا پَڙهيَلَ هِيٺا نِماڻا به پئسو آنُو خَرچ ڪَري گَهر ويٺي حاڪِميءَ جي خُوشِـبو وَٺڻ جوڳا ٿي وَيـا. اِنهيءَ چوٽي سَواد صَدقي ئي اُرِدو اَدَب جي ڪَپَت وَڌِي. ”اَدب“ جو لفظ اُرِدو لِکَتُن جو ئي سَـرنامون بَـڻيو. لـوڪَ ۾ اِن جو مطلب بِه وَڌَن آڏو نِـوِڙَڻُ هُئـو. وَڏا عُمِر ۾ هُجَن يَلي دَرجي ۾. پِيا مَطلب اِن جا ڏاهَپ ۾ سُگِهڙائِپ به هُئا. اُرِدو شاعري ڪهاٽي مَضمون پَهريـون ته ڏاهَپَ سُگِهڙائِپ ۾ دَرجي سُجاڻَ جو نِشانُ بَڻِيا پَرَ وِيهِين صَدي چَڙهندي لوڪُ راڄ ۾ سَماج سُڌاري جو جَهندو بِه هِنَ نِشانَ وارَن جي هَٿِ چَڙهي وَيو. مَتَّئـون مَتَّئـون لِکَڻ پَـڙهَڻ وارَن اَنگريز راڄَ سان وِيرُ پَرچارِٽُو. سَرمائيدارِي جاگِيرداريءَ کي نِندِٽو. غَريب جو ڏُکُ پِتُّو. لوڪُ نابِريءَ جو نَعـرو هَڻُّـو. پَر اَنـدَرئون اَچيت سُـچيت بادِشاهي ٻوليءَ جي نَوَن سَوادَن جو چَسُ پَئي وَٺِـو. سو پنجـاب ۾ بادشـاهي ٻـوليءَ جي لِکَت، ظـاهِري دَعـوىٰ اُنَ جي يَلي چا به هُجي، اَصُل ۾ ڏُونگ هُئي خَلقت کان نِويڪِلو نِيـارو رَهَڻ جـو. اِها وَسِـيلو هُـئي پُـراٽي اَشـراف آسَـڻَ تي ويهي نَـئين لوڪاچـاري اَڳواٽيءَ جُون واڳُون هَتِيڪِيُون ڪَرِڻ جو. هَتِيـارُ هُـئي نَـئين لـوڪُ سُرتِ کي زَرَ زَمين وارن نوڪَرن ۾ ڪَسبِيُن جي نَئِين پـائِيواريءَ جي لاٻَ سِر موڙِڻ جو. بادِشاهي ٻـوليءَ جي لِکَتُن خَلقت تي جا

~~ڇاپَ ڇَڏِٽي ڇڏي ساڻي هُئي سا ڇَڏِي.اَصُل ته اُنهَن حاڪِميءَ جي نَوَن جُـڙي اُڀِرَندَڙ دَعويدارَن کي پَنهنجي حَقَ وارِثِيءَ جي پَڪَ ڪَرائِي.~~

~~جِتي مَلَ پَردانِ هُجي اُتي هَر نَئون جَمَندَڙ جِيءُ دَرِجي بَنديءَ ۽ آپي ثاقِيءَ جي ڪَـچَ ۾ پَلندو آهي. سو سارِي جَمارَ تَـچُ ڇَـڏُو ئي رَهَنـدو آ. سَـندَس ڪُـتي ٺُـپِي هَسـتي سـارِي عُمِر پَنهنجي اَنَ ڏِنِي ڪاڻِ ڏَڪِنَ لاءِ دَرجي بَنديءَ ۽ آپي ثاقِيءَ جي اوٽَ پَئي گولِينـدي آ. هُو تَڏَهن جِيئَندو آ جي لـوڪَ ڪـان نِٽُ نِويڪِلو ٿِـئي. نِٽُ خَلقت ڪـان پَنهنجو پـاڻُ پُـوجِرائي. هُو مَحَل گولِينـدو جِيئَـندو آ ۽ مُقِـبرا گوليندو مَرَنـدو آ. پَنجـاب ۾ بادِشـاهي ٻـوليءَ جي لِکَت به مَحَلَن مُقبِرن جي اَٽَڪَ گولا آهي.~~

~~انگريز راڄَ ۾ نَوان پَرچار وَسيلا نِڪِتا. ڇاپو، اِسـٽيج (ڪـڏهن ٿِئيـٽر ڪَـڏهن جَلسي جي) فِلم، رِيـڊيو. دَربـاري مُشـاعِرن ۾ لَهرائِيندَڙ آوازُ اِسٽيجن تي چَڙهي گُونجَڻ لَڳو، ريڊيو فلِم ۾ گِهڙي هُليو ٻُريو. سونَهري رَنگَ سان سِينگاريَل ڪِتابَن ۾ سَـجايَل ڪـارا ليکَ ڇاپي چَڙِهي خَلقت مَٿان سُوار ٿي وَيا. نَـوَن پَرچـارَ وَسـيلن جي مُوهه راڄَ ٻولي سِکَڻ وَرتَڻ جي سَواد کي نَئون ٻُرُڪو ڏِنو.~~

~~انگريز وَيا ته اَشِـراف جيڪي لـوڪُ اَڳـواڻ هُئا لـوڪُ حـاڪِم بَڻجي وَيـا. جَلسَـن جُلُوسَـن مـان مـاٽهُن جي ڪُلهَن تي چَـڙهي سُوارِيون هَلِيون ۾ گَوَرنمينٽ هائُوسَـن ۾ وَڃِي لَـٿيون. بادِشـاهي لوڪُ راڄُ بَڻجي ويئي ۾ بادِشاهي ٻوليُون لوڪُ راڄَ جـون ٻوليُـون ٿي وَيون. جَڏَهن بادِشاهي آزاد اِسلامي حاڪِمي جي پَڙدي پويان ٿي ويئي ته بادِشاهي ٻـوليءَ جا سـارا سَـوادَ آزاد اِسـلامي مُلڪ جي قومي زبان جي سَـرنامي پويـان لِڪي وَيـا. نَيـُون نوڪِريـون نِڪتِيون. ڏَنڊا واپارَ کُليا. گهرَن زَمينُن جي لُٽَ پَئي. حـاڪِمَن جي رَهٽِيءَ جي خُوشبو جيڪا اَڳي تَصـبِيَن وارَن لاءِ هُونـدي هُـئي سا عامَن کي اَچَڻ لَڳي.هَر ڪـو پَنهنجو ڪاٽِيارو پيچو ڏوئِڻ لاءِ حاڪِم رَهٽِيءَ جي وَهَنـدَڙ گَنگا ۾ ٻُبي ڏِيَڻ لاءِ اُتـاوِلو ٿي پَيـو. بـارَ پُـراٽي هَندِيَل دَٻِيَل آپي جا ٻارَ نه رَهيا. نَئين حاڪِم آپي جا ٻارَ ٿِي وَيا.~~

~~اُنهَن کي راڄ ٻولي ٻولِرائي اَسـان پَنهنجي مَنـدي دَٻيل پيچي کي تُـرتُ طَلاقيو ۾ چِمِڪَنـدڙ آڳي کي پَنهنجو ڪَيـو. لـوڪ ٻـولي ڇَڏرائي اَسان ٻارَن کي عامَن جي ڏَپيرِي پِيهه مَنجهان ڪَـڍِي وَرتو ۾ راڄ مَحَل جي ڏاڪِڻِيُن چَڙهَڻ واري وِهِٽَل سِهِٽَل لائِن ۾ لَڳـائي ڇَـڏيو. نِويڪِلو آڳو پَنهنجو ڪَــرڻ لاءِ نِويڪِلو پيچو پَنهنجو ڪَرَڻو~~

پَوندو آهي. ٻولي مَتائڻ وارَن سَستي پاوَ پيچو مَتائي ڇَــڏِيو. ڇيتو مَتائي ڇَڏيو. پَئِنتون شَلواروں پائي مولوِي غَــنيمت ڏينئُن جي پهچ ڪان ٻاهِر ٿي وَيا. آب آب ڪَندَڙ سِپاهي پُٽِـڙن ڪي ڳوٺـاڻَن ڪـوڪا ڪولا ڪولي ڏِنيون.

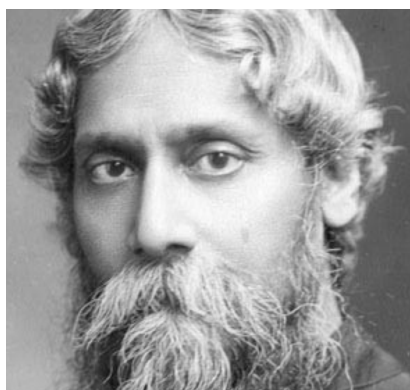
ٻــولي تَتُ بِه آ تَه اوڊَڻُ بِـــه، سَــتُ بِه تَه اُهچــاڻ بِـــه. سو بادِشاهي ٻولي بادِشاهي وَهَنوار جو هَٿيار بِه آ ته اِشِـتِهار بِـه. اِها نِمـاڻَن کي نِسَـتو ڪـري گُڏُدام بَٽـائي ڏاڍَن اَڳيـان نِمائِينـدي آ ۽ مَتَئـون هَٿُ بِه ڦيرينـدي آ. اُنهن کي پَرَم ۽ وِجهنـدي آ ته تَوهـان سُـڳهَڙپ ڏاهَپ وارا ٿي وَيا آهيـو. لـوڪُ ٻـولي به تـان ئي لـوڪُ ٻولي آ جي اُها حاڪِم ميلَ جي وَهَنـوار جو پُـورو تـوڙُ بَڻجي. جي اُها لــوڪَ کي اُنَ جو تَتُ سَــتُ موتــائي ڏِئي، جي اُها خَلقت کي پاڻَ ۽ جوڙي ۽ حاڪِم ميلَ کان اَلَڳ ڪَري، حاڪِم ميلَ جي رِيت پَرتِيت کان اُن جي لاڳَ جي جادُوءَ کان ماڻهُن کي ڇَڏائي. حاڪِم ميــلَ ته هَر حيلي وَســيلي پَنهنجو لاڀُ پــالِڻو هُونـــدو آ. پَنهنجو وَهَنوارجَمائي رَکِڻو هُوندو آ. جي گُهرجَ پَـوي ته اُهو لـوڪُ ٻـوليءَ جي نانءَ جي اوٽَ وَٺي بادِشاهي ٻوليءَ جو سَوادُ ماڻي سَـگهندو آ. نـانءُ لـوڪُ ٻـوليءَ جو رَهي ۽ گهـٽي تَـٽي لَفظـالي بادِشـاهي ٻــوليءَ جي رَهي. يا لَفــاظي لـــوڪُ ٻــوليءَ جي هُجي ۽ پَرچـــارُ حاڪِم ميلَ جي رِيت پَرتِيت جـو. نَعـرو لـوڪُ ٻـوليءَ جو هُجي ۽ لاڳاپو حاڪِم ميل جو. لوڪُ ٻوليءَ جو اَهڙو وَرتاءُ لـوڪُ تَتَ کـان ڏار ٿي رُڳو نِشان بَڻجي وِيندو آ حاڪِمن جي لــوڪَ کي پُلائِڻ جي نِيَّت جــو. اُهو لــوڪُ ٻــوليءَ جو وَرتــاءُ رَهَنــدو ئي نــاهي. جِــئِن بادِشاهي ٻوليءَ ۽ لوڪُ تَتُ پَرچاريو وَڃي ته اُهو لوڪُ تَتُ رَهَندو ئي ناهي.

مُغلَن ويلي حاڪِم پَٽَ بَخِمَل پـائي ئي حـاڪِم سَـڏائيندا هُئـا. اَنگريـزَن ويلي آڪِـٽِرَيل ڪــالَر ۽ هيتِ سُـوتَ حــاڪِميءَ جو ويسُ بَڻيو. جَڏَهن لوڪُ اَڳواٽي ڪَـرڻ لاءِ مُغل اَشِــرافن جو وارِث بَڻجي ڏيکارِڻو پَيو ته هيڻُ سُوٽَن جي هَندِ شيروانِيون ۽ ڦُراقليون سَجِي وَيون (هُونئن شـيرواني اَنگريـزي ٽيل ڪـوٽَ جهـڙي به هُـئي). اَڄُ حـــاڪِم ميل لاءِ ضَـــروري آ تَه پَنهنجي پـــاڻَ کي اَصُـــلئون لـــوڪَ مَنجَهئون ڏَسي. لوڪُ رَهِـٽيءَ جو جـاوَلُ پالِيَل بَڻجي ڏيکـاري. سو شيروانِيون لَهي وَيون ۽ عَوامي سُـوتَ پـائِجي وَيـا. (سُـتَّڻ چـولي کي حاڪِمي ڪَـرائڻ لاءِ "سـوت" ته ڇَوِڻُو ئي پَيـو). وَرِي عَـوامي

سُـوتَ تي شَـرافَتَ جي فَتُـوهِي چَـڙِهي. حـاڪِم جو پَهَـرِڻ پَهَـرِڻ نـاهي هُونـدو سَـندَسِ نِيَّت جو ڏَڪُ هُونـدو آ. (يا هُن جي نِيَت جي اوگَهڙ چَئِجي. ڏَڪِڻُ اُگَهـاڙِڻُ ئي آهي). جي حــاڪِم اُگَهــاڙَن تي حاڪِمي ڪَرِڻ لاءِ اُگَهاڙو بِه ٿِي بيهي ته هُنَ جِي ظـاهِر اوگَهڙ هُنَ جي اَصُل اوگَهڙ جو اوڊَڻ ئي هُوندي. حاڪِم ميلَ جو پَهَرِڻ ڪوئي به هُجي هُن جي نِيــارَپ ڏاريــائِپَ تَه هُن جي حــاڪِم هُجَڻ □ □ خَلقَت جي ڪَٿِي ڪَمــائِي پَنهنجي پيٽ وِجَهڻ پــارَئُون آ. اَڳِي اِن نِيارَپ تي نِيارَپ جو ئي سِـينگارُ هُونـدو هُئـو. چو تَه اَڳِي حـاڪِمي حَـقُ هُئو رَب جي اوتـارَن جـو. هـاڻِي خَلقَت حـاڪِميءَ تي پَنهنجو حَقُ جَتـايو آ ته نِيـارَپ ڪي هِڪَ جَهِـڙائيءَ جي ڏَڪَ سـان ڏَڪڻُو ٿو پَوي□

رابندر ناٿ ٽيگور : هڪ وچايل ملڪ جو ماڻهو
(ٻيو ۽ آخري حصو)

برجيش مشرا/ سنڌيڪار: امين قريشي



اصولي ۽ ترميم پسند سياست
جاويد راڄپر

جيئن 1927ع ۾ لوزن (Lu Zun) چيو ته اڄ ته ڏسون ڪهڙيون ڪهڙيون گونگيون قومون آهن. ڇا اسان مصر مان ڪو آواز ٻڌون ٿا؟ ڇا اسان ڪوريا مان ڪو آواز ايندي ٻڌون ٿا؟ انڊيا مان ٽيگور کان ڪهڙو ٻيو آواز آهي ٽيگور جي ٻيهڪ ۾ شڪل و صورت هن جي اڇي ڊگهي ڏاڙهي، ۽ اندر ۾ پيهجي ويندڙ نگاهه هن جي شخصيت کي اوپر جو اوتار ٺاهي ڇڏيو هئو. 1968ع ڌاري جاپان جي ناول نگار (يوناري ڪواباٽا Yasunari Kawabata).

”درويش صورت وارو وڏيڪ ڏاڙهي لڙڪيل مڇن، ڊگهي قد سان ڀهراڙ جيان پاتل ڪپڙن سان، اندر ۾ لهي ويندڙ گهُور وارو، هن جا اڇا وار پيشاني جي ٻنهي پاسن کان لڙڪندڙ ائين تاثر ڏيندو هئو ڄڻ هو ڪو پورب جو ديوتا هجي“

ٽيگور لاءِ هاٽي، جاپان کان ارجنٽينا تائين ماڻهن سان سٽيل حال، هن کي ٻڌڻ لاءِ منتظر هئا. هن کي 1930ع ۾ امريڪي صدر هربٽ هوور، وائيٽ هائوس ۾ ڀليڪار ڪيو، انڊيا جي شاعر تي نيويارڪ ٽائيمز پن انٽرويوز سميت 21 آرٽيڪل ڇاپيا. هن کي ائين گرم جوشي سان ڀليڪار ڪيو ويندو هجي جڻ اوڀر کان پيغمبرانه ڳالهه ڪرڻ وارو اولهه ۾ لٿو هجي. جڻ طاقت، پيسي ۾ دنيا جي عيش عشرت جي پٺيان ڊوڙندڙ اولهه لاءِ، اوڀر مان ڪو روحاني فهم ايندو هجي. ۾ جڏهن اولهه کان واپس موٽندي، اوڀر ۾، اولهه خلاف پنهنجا شڪ شبا ظاهر ڪندي، ايشيائي ماڻهن کي پنهنجي ثقافت ۾ روايتن کي نه ڇڏڻ جي هدايت ڪرڻ لڳو ته ان وقت ڪيس تنقيد جو منهن ڏسڻو تي پيو.

ٽيگور 1916ع ۾ جاپان ويو. جاپان جنهن کي هو ان وقت کان چاهيندو هئو. جڏهن 1905ع ۾ جاپان، روس کي شڪست ڏني هئي. (هي اهائي جنگ آهي، جنهن بابت ان وقت جي سموري پينڪيتي دنيا، وڏي خوش فهمي جو شڪار ٿيندي ان کي اوڀر هٿان اولهه جي شڪست تصور ڪيو تي ويو. پهريون دفعو اهو خيال پختو ٿيو ته اولهه کي به شڪست ڏيئي سگهجي ٿي. اڳتي هلي هتان جي سياسي پنڊتن اهو به ڏٺو ته ساڳيو جاپان خود قبضه خور سامراجي روپ ڌاري انڊيا جي سرحدن ۾ چين تائين پهتو (مترجم)

ٽيگور ان وقت جاپان لاءِ هڪ نظم لکيو هيو.

ڪو وقت هئو جو، سيفراني ڪپڙا پهري، سڌارٿ ٻڌ اوهان ڏانهن آيو هئو. ڌرم سيکارڻ.

اڄ اسان اوهان جي در تي بيٺا آهيون هڪ پوئيلڳ جيان ته جيئن ڪرما (عمل) سکي سگهون

شروع وارن جاپاني دورن دوران ٽيگور پنهنجن ٻڌندڙن کي ايشيائي ملڪن جي عظيم اتحاد ۾ تعاون ڪرڻ تي زور ڀريو. پان ايشين ازم (Pan Asianizam) وارن نعرو جاپاني قوم پرستن لاءِ نئون نه هو. هو اڳ ۾ ئي هن نعري سان هٿ چراند ڪري چڪا هئا.

ڪڪوزو اوڪاڪارا، جاپان جو مشهور قوم پرست دانشور شروع کان ٽيگور جو چاهيندڙ هئو، ان 1903ع ۾ هڪ ڪتاب "Ideals of east" ۾ اها دعويٰ ڪئي هئي ته ايشيا هڪ ئي آهي.

هماليه ورهائجي تو صرف بن تهذيبن هڪ پاسي چيني آهن جيڪي ڪنفيوشش واري اجتماعيت هيٺ رهن ٿا ته ٻئي طرف انڊين آهن جيڪي ويدن جي انفراديت هيٺ جيئن ٿا. هن جو وڏيڪ چوڻ هئو ته عرب بهادري، فارس وارن جي شاعري، چينين جي اخلاقيات هندستانين جي سوچ خيال، اهي سڀئي هڪ ئي ڳالهه جي گهر ڪن ٿا، اهو آهي ايشيا جو امن. اهو امن شانتي وارو ماحول جنهن تحت هو مختلف خطن مختلف صفتن وڏيا ويجهيا هنن جي وچ ڪڏهن به سخت قسم جي ورهائينڊڙ ليڪ ناهي رهي.

هن جاپاني شاعر کي اها سکيا سندس هڪ امريڪي استاد تاريخدان فلاسفر (ارنيسٽ فينولوس) ڏني جنهن جو ايمان هئو ته اهو ايشيا جو فريضو آهي ته اها جديد اولهه کي روحاني طور مضبوط ڪري. بلڪل ائين ئي جيئن اولهه مخصوص ڪيل Oriental scholarship تحت ٽيگور انڊيا ايشيا بابت پنهنجا ويچار جوڙيا.

جاپاني شاعر جو 1901-2ع انڊيا رهڻ ٿيو. هن جو ڪجهه وقت ٽيگور گهراڻي به گذريو. جتي هن هندستاني آرٽسٽ ميزبانن کان متاثر ٿيو Ideals of east لکيو. اوڪاڪارا جو بيهر وري 1911ع ساڳي جڳهه تي اچڻ ٿيو. هن شاعر جي ايتري ئي اهميت اثر هئو جيئن فرينڪ لائيڊ رائٽ، ٽي ايس ايليٽ، ويليس اسٽيونس، عذرا پائونڊ، مارٽين هيڊگر وغيره وغيره جو. هن کي ٽيگور جي صورت پنهنجو همسفر نظر آيو ٿي، جيڪو ايشيا جي هيڪڙائي جو چٽو تصور رکندڙ آهي جنهن وٽ اولهه جي اخلاقيات کي جاچڻ جو فن آهي. جڏهن اوڪاڪارا انڊيا ايندو هئو ته هو دهوتي پائي اجنتا جا غار گهمندو هئو. ٻڌ ازم جا اهڃاڻ ڏسندو هئو. ساڳي ريت جڏهن ٽيگور جاپان ويندو هئو، ته ٽائوسٽ ٽوپي پائي ٻڌ ازم جا مندر گهمندو هو.

ٽيگور هڪ دفعي ٻڌ ازم اوير آفيم جي واپار جي نسبت چيو ته ”ڪو وقت هئو جو جڏهن هن خطي اتحاد جي ضرورت هئي، ايڪي جي گهرج هئي ته ان وقت ٻڌ جو پيغام لافاني چشمي جيان سموري خطي ڦهلجي ويو. ٻئي پاسي هي انڌ جي گهوڙي تي سوار سامراجيت نواز لالچي واپاري آهن. جن

کي چين ڏانهن آفيم موڪليندي، ضمير چهنڊڙي به نٿو هٽي.“
ٽيگور لاءِ موجوده تهذيب صرف مشين هئي. جنهن جي ڪابه اخلاقيات نه هئي.
جاپان ۾، ٽيگور جي آمد کان (1916) اڳ ئي ڪوڙ سارا هٿياربند هندستاني رهندا هئا. اهي انهن ڌارين Foreigners واري آبادين سان رهندا هئا. جيڪي جاپان جي جديديت جا راز ڳولهڻ نيو يارڪ، لنڊن، جپان، ٽوڪيو ۾ انهن شهرن ۾ شمارجي ٿو، جتي ”انڊين هائوس“ نالي وارا پاڙا هئا جتي سياسي سرگرم ڪارڪن ۾ پاڻ مرادو جلاوطني اختيار ڪيل انقلابي رهندا هئا. هندستاني مسلمان مولوي برڪت الله (1854-1927) ٽوڪيو مان هندستاني سوشلسٽ نالي رسالو ڪڍندو هئو. هن هڪ ٻي ماهوار رسالي کي پڻ برطانوي سامراج مخالفت ۾ ٻيهاريو جنهن جو نالو اسلامي پائيي هو، جيڪو عبدالرشيد ابراهيمي جي رهنمائي ۾ هلندو هو ۾ جنهن کي برطانوي درخواست تي بند ڪيو ويو هو.
انهن رسالن ۾ thinkers Asianist Pan جهڙو ”اوڪاواشمي“ جهڙن بابت لکيو ويندو هو.
بنگالي قوم پرست انقلابي راش بهاري بوس (1945-1886) پڻ جاپان ۾ رهندڙ هئو. هن 26 سالن جي عمر ۾ برطانوي واءِ سراءِ مٿان هينڊگرنيڊ اڇلايو هو. جيڪو نشاني تي نه لڳو هو انڊيا کان ڀڳو ۾ 1915ع ۾ جاپان ۾ اچي پناهه ورتي جتي هُن جي جاپانين ان وقت تائين مدد ڪئي جيستائين 1945ع ۾ هن جو فطري موت نه ٿيو.
جڏهن لالا لڄ پت راءِ 1915ع ڌاري جاپان آيو هئو ته ان وقت بوس ۾ اوڪاوائي هن جي آجيان ڪئي هئي تقرير ڪندي ان وقت ”راءِ“ پنهنجن ميزبانن جي ايشيا جي آزادي لاءِ ويڙهه کي ساراهيو ٿي.
ان جي بئي ڏهاڙي ئي دباءَ ۾ اچي بوس، جي ملڪ نيڪالي جو پروانو نڪتو. پر ”بوس“ کي اتان جي قوم پرستن ۾ اوڪاوا گڏجي Pan Asianist جي اثر رکندڙ حامي، ”ٽوياما مسودو“ کان چورائي بچائي ورتو.
اوڪاوا، ٽيگور جي جاپان جي دوري کان پوءِ ڪتاب لکيو جنهن جو متن هو ته اها جاپان جي ذميواري آهي ته اها ايشيا

ڪي متحد ڪــري ان جي اڳــواڻي هن پــار 1917ع بنگــالي انقلابي تارڪنـــــات داس ڪي لکيو ته هن ڪي به ڪتـــــاب لکڻ گهرجي جنهن ان ڳالهه ڪي واضح ڪري ته هيدي اچي نسل جي وچ جهيڙو لازم آهي.

ٽيگور وٽ، گانڌي جيان هٿياربند قـوم پرسـتن لاءِ گهٽ وقت هئــو، هو ته 1916 کــان وٺي چرڪيل هئو جنهن ســامراج جي ڦهلاءُ کي به ڏنو ٿي ته پنهنجي قـوم جو وڌنـدڙ اعتمـاد به ڏنو ٿي هن اينــدڙ وقت دوســتن دشــمن منجهه ويڙهه کي به پرکيو ٿي.

گذريل سال ئي (1915)ـ جاپان، چين جي "شـين ڊانـگ" واري علائقي تي قبضو ڪري چڏيو. 1905ع جاپـان ڪوريا کي پنهنجو Protectorate قرار ڏنو. 1910ع ڪانئس خودمختياري Sovereignty تان هٿ کٽايو.

1890ع کــان جاپــان امريڪا جي وچ رشــتا خــراب ٿي چڪا هئا خــاص ڪــري ان وقت جــڏهن "هــوائي" تي قبضو ڪيو ويو. آمريڪن جو جاپاني تاريڪ وطن سان سـلوڪ به گهٽو سـٺو نه رهيو، جنهن قوم پرستن کي وڌيڪ مچرايو ٿي.

"ٽوڪو تـــومي ســـوهو" قـــوم پرست ان ڳالهه کي ٺيڪ سمجهي رهيو هيو ته پهرين عالمي جنگ دنيا تي قبضي جي جنگ آهي. ان کي جاپان جي پــاڙي مصـيبت کي آٽو ئي آٽو آهي پلي پوءِ ڪير به فاتح چو نه ٿئي.

جاپان کي اوير ايشيا طـرف وڌٽو پونـدو ته جـيئن يـورپين آمـريڪين کي لغـام ڏيـئي سـگهجي. ايشـيائي قـوم پرسـتن جي گهٽـائي به ائين سـمجهي رهي هـئي ته اجهو تو جاپـان بچائينـدڙ وارو ڪـردار ادا ڪري؛ ٽيگور پڻ پرو جاپان لاڙو رکندڙ هئو.

پر ٽيگور وري به وقتائتي هوشياري ورتي هن انـديا چڏينـدي 1915ع ڏاري پنهنجي هڪ انگريز دوست کي خط لکي اهو شڪ ظاهر ڪيو ته .مون کي پڪ آهي ته جاپــان جــون اڪيـون انـديا کتل آهن، هو (جاپان) بکايل لڳي ٿو، هن ڪوريا ڦبائڻ جي ڪـئي چين ڏند وڌائين، اهو بدنصيب ڏينهن هونــدو. جــڏهن هن کي انديا تي هٿ صاف ڪـرڻ جو موقعو ملندو"

هو انهن رسـتن تــان لنگهي جاپــان وڃي رهيو جيڪو ڪنهن وقت هن جي ڏاڏي آفيم ڪاروبــار ملـوث ٿينـدي ورتو هئـو.

سچي سفر ھن کي اداس ڪيو ٿي“ رنگون، پيڪنگ، سنگاپور وغيره وغيره.

پرندڙ ۾ دونهو ڇڏيندڙ چمنيون ۽ گندگي جيڪا ھن وڏن شهرن جي بندرگاھه تي ڏٺي، ھن ۾ واپارين خلاف نفرت ئي پيدا ڪئي ٿي.

هانگ ڪانگ ۾ هو ان وقت پريشان ٿي ويو جڏهن هن ڏٺو ته هڪ هندستاني سک، چيني مزدور کي موچڙا هڻي رهيو هو.

بندرگاهه تي سخت محنت ۾ پورهيو ڪندڙ چيني مزدورن کي ڏسندي هن ايندڙ وقت جي اڳڪٿي ڪندي چيو هيو ته ”اهي قومون جيڪي هن وقت دنيا جي وسيلن تي قابض آهن انهن کي چين جي ايار مان دپ آهي ۽ اهي چين جي اسرڻ کي پوئتي ڌڪي رهيا آهن. ۾ جڏهن ٽيگور ٽوڪيو ۾ جاپاني وزيراعظم سميت ٻين ميزبانن وٽان پليڪار حاصل ڪري رهيو هو، هن اعلان ڪيو ته ”جاپان ته صرف اولهه جي نقل آهي“ هن جو ان قسم جي چيل جملي ويٺلن تي ڪوبه چڱو اثر نه ڇڏيو، جن سمجهيو ٿي ته جاپان هڪ مضبوط قوم، ۽ ايرندڙ سلطنت آهي ۽ جڏهن ته انڊيا قابل رحم يورپ جي هڪ بيٺڪيت آهي. ٽيگور وٽ جيڪو جاپان جو تصور هئو اهو اوڪاڪارا وارو هئو. حقيقت اها هئي ته جاپان 1900 کان 1915 تائين واري عرصي ۾ گهڻو تبديل ٿي چڪو هئو.

اولهه ۾ خاص ڪري امريڪا ۾ ٽيگور قومپرستي تي ليڪچر ڏيندي چيو، ”مون جاپان ۾ ماڻهن کي انهن جي حڪومتن سميت ڏٺو، هنن کي پنهنجو پاڻ کي مشيني قوت ۾ تبديل ڪرڻ جي وڏي وٿ وٺان آهي، جنهن کي اوهان ”قوم ٿيڻ“ چئو ٿا“ هڪ ڊگهي خط ۾ ٽيگور لکيو ته هاڻي هن جي شاعري ”شڪست ڪاڌل ملڪ جي شاعري چئي نڪرائي ويئي ۾ هاڻي جاپان جي نصابي ڪتابن منجهه اهو سيکاريو ٿو وڃي ته ڪيئن طاقتور ملڪ ٻڻجي، هن جي بقول ته جاپان صرف سبق جا ثمر حاصل ڪندو.

1924ع ڌاري جڏهن چين خانه جنگي جو شڪار هو، ۾ جنگي جوڌن (warlords) جي ويڙهه ملڪ کي چيڙي ڦاڙي ڇڏيو هئو. ان وقت ٽيگور جي ايشيا جي روحاني بدتري واري ڳالهه هضم ٿيڻ واري نه هئي.

چار مارچ واري تحريڪ 1919ع کان وٺي تيزي سان ڦهلجي رهي هئي. چيني نوجوان برلن، لندن پيرس، نيويارڪ ۽ ماسڪو وغيره مان ٿي، کوڙ سارين نظرين ۽ خيالن سان ملڪ موٽيا ٿي. هنن اتفاق راءِ سان ڪنفيوشس جي روايتن کي رد ڪيو ٿي. جيئن "چين دزو" هڪ هنڌ لکيو "ان کان ته بهتر آهي ته منهنجي قوم جي ماضي جي تهذيب گم ٿي وڃي جيڪڏهن اسان جي نسل کي ان بنياد تي ختم ٿيڻو آهي ته دنيا ۾ هلڻ لاءِ اسان فِٽ ناهيون" چين ۾، فرانس ۾ روس جي انقلاب جو چرچو هئو. صفتي انقلاب مان ڦٽي نڪتل پورهيت طبقي جي ڳالهه هئي، سائنس جي اهميت تي تبصرا هئا. اهي سڀ موضوع ۾ ڳالهيون، چيني تهذيب ۽ ثقافت واري عظمت واري راڳ کان اهم هيون. جن چين کي اڳتي جي بجاءِ پٺتي ڌڪيو ٿي. هنن پنهنجي ملڪ ۾ برٽينڊ رسل ۽ جان ڊيوي جهڙن دانشورن کي پليڪار ڪيو ٿي. هنن دانشورن جو جمهوريت ۽ سائنسي سوچ ۾ يقين، چين جي چوٽڪاري لاءِ اتساهي رهيو هيو. اهڙي ماحول (1924 ڌاري) ۾ ٽيگور جي ايشيا جي عظمت ۽ روحانيت وارو معاملو حل ٿيڻ وارو نه هئو.

1923ع ڌاري چين ۾ ڪجهه حلقن ۾ ان وقت اختلاف ٿي ويو هئو. جڏهن ٽيگور جي 1924 واري دوري جو اعلان ڪيو ويو هئو.

مائو دن (Mao Dun) ناول نگار ۽ ريڊيڪل سياست ڪندڙ ٽيگور جي شاعري جو ترجمو ڪندڙ گهڻو پريشان هئو، ان ڪري جو هن کي چين جي نوجوانن تي پوندڙ اثرن جو احساس هئو. هن کي چوڻو پيو "اسان فيصلو ڪيو آهي ته ٽيگور کي پليڪار نه ڪيو ويندو جيڪو اوير جي تهذيب جا راڳ ڳائيندو ٿو وتي. هن جي بقول ته اندروني طور تي اسان تي هٿياربند نوجوانن جو دٻاءُ آهي، ته خارجي طور سامراجي دٻاءُ آهي، هي ڪو خواب ڏسڻ جو وقت ناهي.

چيني هٿيار بند (Militant) نوجوان، ٽيگور جي ميزباني ڪندڙ "ليانگ چڪائو" تي اڳ ۾ ئي حملو ڪري چڪا هئا، هن جي ترجمان "زو زمو" جي بيعزتي ڪري چڪا هئا.

نيٺ ٽيگور چين ۾ پهتو. سنگهائي ۾ هنگزو ۾ وڏين گڏجاڻين کي خطاب ڪرڻ جو موقعو مليو. هن شام جون گڏجاڻيون، روح

رهاڻ واريون محفلون پڻ شامل ٿيو. تاجينگ ۾ ته هن جو جنگي جوڏن سان ملاقاتون پڻ ٿيون جن کي ٽيگور ويڙهه ختم ڪرڻ لاءِ چيو. وار لارڊس هن کي اهو چئي مان ڏنو ته هنن وٽ امن اهم آهي. پر صرف هڪ مهيني اندر هنن زيجنگ وار لارڊ خلاف حملو ڪيو.

بيجنگ ۾ ليڪچر ڏيندي ٽيگور پنهنجي مقصد طرف مڙيو. "اولهه اسان جو استحصال ڪندي، اخلاقيات جون حدون اورانگهي چڪو آهي. اسان کي پنهنجي اخلاقي ۽ روحاني عقيدي جي بنياد تي هنن سان وڙهڻ گهرجي ايشيا وارن خوني، قاتل جرنيلن، ڪوڙ ڳالهائيندڙ ڊپلوميٽس جي بجاءِ روحاني اڳواڻن کي جنم ڏنو آهي انهن جي وسيلي ئي اسان بچي سگهون ٿا. جسماني قوت پچاڙي وارن نتيجن ۾ ڪا اهم شيءِ ناهي. اسان صدين کان قائم و دائم انهن روحاني قدرن جي ستائي جي ڪري آهيون.

چيني جيڪي ريڊيڪل سياست ۾ يقين رکندڙ هئا. انهن ان وقت ڪن ڪڙا ڪيا جڏهن ٽيگور پڌازم ۾ ڪنفيوشزم جي تعريف ڪندي چيو ته هنن هڪ اهڙي تهذيب جي آبياري ڪئي .... جن جا بنياد روحانيت جي گهرائي تي ٻيٺل آهن. ڪميونسٽ پارٽي ۾ "چين جي ديزو" وارن ته اڳ ۾ ئي ٽيگور خلاف مختلف رسالن ۾ مهم هلائي رهيا هئا. اهو سمجهندي ته نوجوان ٽيگور جي ڳالهين کي سنجيدگي سان وٺندا.

چين دزو (Chen Duxiu) چيو "اسان پنهنجن نوجوانن کي تنبيهه ٿا ڪيون ته اهي انهن ڏين ٽيڻ جي ڪوشش نه ڪن. جيستائين اهي هندستاني پنهنجا ڪفن پاڻ سامراجي بيٺڪيتي قوتن اڳيان ڦٽا نٽا ڪن"

انهي پروپيگنڊا ڪم ڏيکارڻ شروع ڪيو. هڪ گڏجاڻي ۾ هانڪائو ۾، ٽيگور کي پليڪار مهل هي نعره بڌٽا پيا وڃايل ملڪ جا غلام، واپس وڃ" "اسان کي روحانيت نه، مٽيريلزم گهرجي" ان قسم جي نعرن هٽندڙ کي جسماني طور روڪيو ويو متان ڪٿي اهي ئي ٽيگور مٿان حملو نه ڪري وجهن. پر اصل معاملا خراب بيجنگ ۾ وڌيڪ ٿيا. جتي هڪ ريڊيڪل نوجوان، باقاعدي آرگنائيز طريقي سان ٽيگور کي لڪت ۾ جواب ڏيڻ لڳو.

هڪ گڏجاڻيءَ ۾ جتي هن چيو بي ته جديد جمهوريت مختلف

روين ۾ صرف چند ذهين ماڻهن کي مستفيد ڪندڙ آهي، ته ان ساڳي وقت حال ۾ هن جي مذمت ڪندڙ پمفليٽ پڻ ورهائجي رهيا هئا. هنن ٽيگور جي ميزباني ڪندڙ کي به صفا نه بخشيو. جنهن ۾ هنن نوجوانن کي رجعتي لاڙن طرف وٺي وڃڻ جا الزام هنيا.

مشهور ڪميونسٽ "ڪو ڪوبائي" (Qu Quibai) هن (ٽيگور) جي استقبال کي چند لفظن ۾ هن طرح سميٽيو.

"مهرباني، جناب ٽيگور،
اسان وٽ چين ۾ اڳ ۾ ئي گهڻا
ڪنفيوشس، مينسيوش موجود آهن"

ٽيگور چين ۾ جاپان جي بدلجندڙ حالتن کي ٺيڪ طرح سمجهي نه سگهيو. هو هندستاني مادل، جنهن تحت برطانوي حڪمران فوجي، سياسي ۽ معاشي طاقت جي بنياد تي حڪمراني ڪيو وينا هجن ۽ هندستاني وري روحاني دنيا طرف مائل هجن، ناممڪن اهي ته مطمئن هجن پر انهن چيني ۽ جاپاني ماڻهن سامهون (جيڪي ڪندرات منجهان پنهنجي قوم کي بهتر کان بهتر ٿاهڻ طرف وڃڻ لاءِ وڙهي رهيا هجن) هڪ فرد (ٽيگور) جنهن کي پنهنجي ملڪ جي عوام جي سياسي غلامي جو ڪوبه فڪر نه هجي، انهن جي غلامي تي ڳالهائڻ بجاءِ، جيڪڏهن روحاني آزادي Spiritual Liberalism جي ڳالهه ڪندو هجي ته پوءِ اهڙو شخص پليل (Lost) ئي چئي سگهجي ٿو.

ساڳي وقت ٽيگور کي اولهه جي چاڻ جو دشمن سمجهندي هن جي دنيا بابت نظريي کي به غلط سمجهيو ويو. جڏهن ته 1921 ڌاري گانڌي جو ذڪر ڪندي هن پنهنجي هڪ دوست کي لکيو ته "اسان جي موجوده ڪوشش جنهن ۾ اسان پنهنجين دلين ۾ دماغن کي اولهه کان ويڳاڻو (Alienate) ڪري روحاني خودڪشي ڪري رهيا آهيون.........

۾ بلڪل به ائين نه هئو ته ٽيگور بنهه غير سياسي صوفي هيو ۽ نه ئي ڪنهن گم ٿيل ملڪ سان تعلق رکندڙ هئو. جيئن هن جاپان ويندي (1916 ۾) هانگ ڪانگ ۾ جڏهن اهو ڏٺو ته هڪ سک چائنيز پورهيت کي ڪٽي رهيو آهي ته ان وقت هن غلام جي مذهب جي نندا ڪئي" گهٽ ۾ گهٽ ٽيگور ايترو هرگز ويل

ڪونه هئو جيترو هن کي جاپاني ۾ چينين سمجهيو ٿي.

هندستاني جنهن طرح سان برطانوي فوج سان گڏ بيٺو هئو ان ڳالهه تي ٽيگور کي گهڻو افسوس هئو. جڏهن انگريز چين کان هانگ ڪانگ ڦرڻ ويو ته ان وقت اهو هندستاني (سپاهي) ئي هئو جنهن چينين کي ماريو ٿي، هنن جي بيعزتي ڪرڻ جي ذميواري هن پنهنجن ڪلهن تي کنئي هئي.

ٽيگور (سمر محل Summer Palace) جي تباهي ۽ بربادي (جنهن ۾ صدين پراڻين آرٽ وارن اسمن کي ساڙيو ويو، قيمتي ورثي کي مٽيءَ ۾ ملايو ويو) ته به ايترو ڏڪارو ٿيو هئو جيترا چين جا قوم پرست.

هو انگلينڊ ۾ آئرلينڊ جي هلندڙ ويڙهه تي به چٽو هئو. هن سمجهيو ٿي ته آئرلينڊ کي الڳ جيئڻ جو حق نه ڏيڻ ناانصافي آهي. 1932ع ڌاري ايران (پرشيا) ۾ عراق جي انهن بيوس ڳوٺاڻن کان واقف هئو جن کي ويڙهه ڏانهن ڌڪيو پئي ويو. بحرحال ٽيگور چين ۾ وڌندڙ مخالفت سبب پنهنجا ليڪچرز جا پروگرام رد ڪندي آخر ۾ ايترو چيو، نوجوان اولهه کان متاثر آهي. اها هڪ طرفي خيالن جي منتقلي آهي اسان کي گهرجي ته اولهه کي بڌايون ته اوهان پلي اسان تي پنهنجا نظريا ٿوپيو. پر اسان اوهان کي جانچيندا (Judge) رهنداسين.

1924ع ۾ ٽيگور جاپان ۾ ويو جتي سامراجي مخالف تحريڪ زور تي هئي. ٽيگور جاپانين سان گڏ بيٺو. يونيورسٽي آف ٽوڪيو ۾ هن چيو ته اولهه جي تهذيب پاڻ ۾ هٿ هٿ ۾ ملائي، قوم پرستاڻي بنيادن تي هڪ اهڙي نهج تي پهتي آهي جتي ”غير منطقيت“ جو راڄ آهي. هن چيو ته اولهه ۾ چيو وڃي ٿو ته اوير وارن جو جمهوريت ۾ ڪو عقيدو نه آهي مٿان وري هنن ۾ اخلاقي برتري جو احساس گهڻو آهي“. آئون چوان ٿو ته اسان جمهوريت نه رکڻ باوجود انساني قدرن کي مان ڏيون ٿا. چا اوهان به ائين ڪرڻ لاءِ تيار آهيو. اوهان جيڪي پيدائشي بدتري واري ٻک جو حق رکو ٿا ۾ بوءِ وري جمهوريت جي ڪوڙي دعويٰ ڪيو ٿا.

ٽيگور تاڙين جي گوڙ ۾ گمراهه ٿيو. حقيقت ۾ هي ته جاپان 1916 جي پيٽ ۾ تمام گهڻو قومپرست ٿي چڪو هئو. حقيقت ۾ ٽيگور هر باهرين دوري دوران شين کي سمجهي نه سگهيو. هن

پنهنجا معاملا وچي 1929 ڌاري بهتر ڪيا. جاپان ۾ هو مها قوم پرستن (Utha Nationalist) سان مليو جن جاپان کي مڪمل ايشيا ۾ ڏسڻ ٿي چاهيو. هنن انهي مقصد لاءِ وڏيڪ جارحانه نقطه نظر رکڻ چاهيو ٿي.

جاپان نئون سامراج ٿيڻ طرف وڃي چڪو آهي. هن تي اهو ان وقت بنهه واضح ٿيئي تو جڏهن ڪوريا جا شاگرد هن کي سندن ملڪ ۾ جاپانين جي ظلم جا داستان ٻڌائين ٿا. جاپان جي مها قوم پرست ”توياما متسرو“ سان ٽيگور ڳالهائيندي چيو ”اوهان کي به يورپي سامراجيت جو جراثيم لڳي چڪو آهي“ ٽيگور ساڳي وقت اهو اعلان به ڪيو ته هو آئينده ڪڏهن به جاپان نه ايندو. صرف ٻن سالن اندر ٽيگور يعني 1931 ۾ جاپان جي منچوريا تي ڪاهه وارو لقاءُ ڏٺو.

1935 ۾ جاپان جي شاعر يونيچيرو ناگوچي، جيڪو ٽيگور جو يار هئو، ٽيگور کي لکيائين ته هو جاپان جي چين سان جنگ جي حمايت ڪري؛ چاڪاڻ ته اها ايشيا ۾ ايشيا لاءِ جنگ آهي ته جيئن عظيم ايشيائي براعظم جوڙجي. ٽيگور ڪيس چيس ته ان جو مطلب اهو آهي ته ناگوچي وارو عظيم ايشيا ڪوپڙين جي مينارن تي ٺهندو.

ناگوچي ڪيس ياد ڏياريو ته چين ۾ ڪميونسٽن جي اچڻ جو خطرو وڌي رهيو آهي.

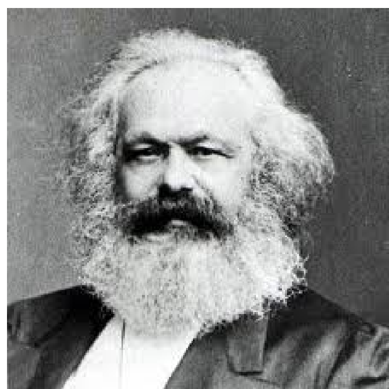
ٽيگور چيس ته جاپان جي عوام، جنهن سان مون کي پيار آ، ان لاءِ آئون ڪاميابي بجاءِ افسوس ئي ڪري سگهان ٿو. روحانيت وارو اڻ چٽو تصور هڪ پاسي سموراءِ ته ٻئي پاسي برهمڻ جي حڪمراني لاءِ بدتري جا جهنڊا کنيو بيٺو هئو.

ايشيا جون تهذيبون پاڻ ۾ ڳنڍيل آهن. اها ڳالهه به پائيدار ثابت نه ٿي.

1938 ڌاري، پنهنجي موت کي ويجهو ويندي، ٽيگور گهڻو مايوس ٿي چڪو هئو. ”اسان بي وس ماڻهن جو هجوم آهيون، هاٿي اسان کهڙي پاسي ڏسون؟! ”جاپان ۾ نهارڻ وارا ڏينهن ختم ٿيا“ ٽن سالن کان پوءِ ٽيگور گذاري ويو. جاپان ۾ هن جو يار لينگ قچائو Laung Qichaw 55 سالن جي عمر ۾ 1921 ۾ پچاڙي ۾ فوت ٿيو. سامراج مخالف، انقلابي توڙي قومپرست تحريڪون وڌيڪ زور وٺڻ لڳيون هيون نفرتون ۾ تشدد جن جو

ٽيگور کي ڊپ هيو. سي اجا اڇٽيون هيون. ٽيگور 1930 ۾ نيو يارڪ جي هڪ ڊنر پارٽي ۾ جتي فرينڪلن-ڊي-روز ويلٽ جهڙا قدآور ماڻهو به ويٺا هئا، هڪ شاندار ڳالهه ڪئي هئي. ”هي دؤر اولهه جو آهي. انسان ذات اوهان جي ۽ اوهان جي سائنسي جي شڪر گذار آهي، پر اوهان انهن جو استحصال ڪيو جيڪي هئا ئي بي وس ۽ اوهان انهن جي تذليل ڪيئي جيڪي انهي (سائنس) سهولت کان محروم هئا.“انقلاب، ترت دردناڪ ۽ ڪل جهڙن ڪارنامن جي حاصلات سان نه پر هڪ طاقتور جوابي_انقلاب سان ترقي ڪري ٿو. متحد مخالف (دشمن) سان ويڙهه ۾ ئي حقيقي انقلابي پارٽي پچي راس ٿئي ٿي.“(1)
ڪارل مارڪس

پوڙهيون پارٽيون



ڪنهن به سياسي تنظيم لاءِ 30، 40 يا 50 سال ڪافي وڏو عرصو آهي، پنهنجو ابتدائي وڏو هدف ماڻي سگهڻ لاءِ. دنيا جي تاريخ اهڙن انيڪ مثالن سان ڀري پئي آهي جتي فقط ٻن، ٽن ۾ چئن ڏهاڪن اندر ابتدائي وڏي فتح حاصل ڪئي وئي. مثال طور سڪندر اعظم پنهنجي پيءُ فلپ طرفان قائم ڪيل ننڍڙي مقدونيا سلطنت جون واڳون سنڀالڻ کانپوءِ فقط 10 سالن اندر ٽن کنڊن جي وڏي ايراضيءَ تي سلطنت اڏي پنهنجي پهرين ابتدائي منزل ماڻي ورتي. عربن جي ريگستان ۾ جنم ورتل حضرت محمد (صلعم) 40 سالن جي ڄمار ۾ نبوت جو اعلان ڪيو ۽ فقط ٻن ڏهاڪن اندر مڪي کي فتح ڪري ورتو. چندر گپت موريا ۽ ڪوٽليا چاڻڪيه ٻن ڏهاڪن اندر، نندا بادشاهن کي شڪست ڏني ۽ سڪندر اعظم جي جانشينن کي اڳتي وڌڻ کان روڪيو ۽ پهريون پيرو انڊيا جي ننڍي کنڊ کي متحد ڪندي پنهنجي پهرين وڏي منزل ماڻي ورتي. نيپولين جوانيءَ ۾ فرانسيسي فوج ۾ ڀرتي ٿيو. فرينچ انقلاب کانپوءِ 1799ع ۾ هن

فرانس جي حڪومت جو تختو انڌو ڪري پاڻ کي پهريون ڪائونسل مقرر ڪندي پنهنجي ابتدائي هدف کي ماڻي ورتو.

اهي ته آهن پراڻا مثال تنهنڪري اچو ته ٿورو ماضي قريب جي ڪجهه مثالن جو جائزو وٺي ڏسون. 1947ع ۾ هندستان کي انگريز سامراج کان آزادي ڏيارينڌڙ اهم جماعت انڊين نيشنل ڪانگريس 1885ع ۾ ٺاهي وئي جنهن ساڍن ڇهن ڏهاڪن جي سفر ڪانپوءِ پنهنجو ابتدائي وڏو مقصد ماڻي ورتو. 16 ڊسمبر 1971ع تي آزاد بنگلاديش جو بنياد وجهندڙ عوامي ليگ 1949ع ۾ ٺاهي وئي هئي يعني اُن فقط ٻن ڏهاڪن اندر پنهنجو پهريون وڏو هدف حاصل ڪري ورتو. ٽن ڏهاڪن جي جدوجهد ڪانپوءِ آيت الله خمينيءَ ايراني آمر رضا شاهه پهلويءَ جو تختو اونڌو ڪري ايران ۾ مذهبي انقلاب برپا ڪري ڇڏيو. روسي سوشل ڊيموڪريٽڪ ليبر پارٽيءَ جو بنياد 1998ع ۾ پيو ۽ بعد ۾ انهيءَ منجهان جنم ورتل بالشوڪ پارٽيءَ 1917ع ڌاري روس ۾ انقلاب آڻي ڇڏيو (فقط ٻن ڏهاڪن اندر). جديد چين جو پايو وجهندڙ سن يات سين 1894ع ۾ Revive China Society ۽ 1914ع ۾ چيني انقلابي پارٽيءَ جو بنياد وڌو ۽ نيٺ سندس فوت ٿيڻ ڪانپوءِ چيانگ ڪائي شيڪ جي سرواڻيءَ هيٺ ريپبلڪ آف چائينا جو بنياد وڌو ويو (فقط چار ڏهاڪن اندر). اُنهيءَ چين ۾ 1921ع ڌاري چيني ڪميونسٽ پارٽي ٺاهي وئي جنهن 1949ع ۾ انقلاب آڻي ڇڏيو (فقط ٽن ڏهاڪن اندر). ساڳئي ريت ويٽنام ۾ هوچي منهه 1925ع ڌاري ويٽنامي انقلابي نوجوان ليگ جو بنياد پيو ۽ 1945ع ۾ ”آگسٽ انقلاب“ آندو ويو (فقط ٻن ڏهاڪن اندر). ماضي بعيد جي مٿين مثالن ۾ سڀ کان ڊگهي ويڙهه وڙهندڙن مان هڪ آفريقين نيشنل ڪانگريس رهي آهي جنهن جو بنياد ته 1912ع ۾ پيو، پر وري 1927ع ڌاري غيرسرگرم ٿي وئي، بعد ۾ 50 واري ڏهاڪي ۾ عوامي تحريڪ هلائي ۽ نيٺ 1994ع ۾ گهڻ نسلي چونڊن ۾ حصو وٺي، پهريون ڀيرو هڪ ڪاري چمڙيءَ واري، نيلسن منڊيلا کي، صدر بڻائي ابتدائي مقصد ماڻي ورتو.

اڌ صدي گذرڻ ڪانپوءِ پارٽي جيڪڏهن ڪو ٻوٽو نه ٻاري سگهي، يعني ابتدائي وڏو هدف (initial or minimum goal) نه ماڻي سگهي ته سمجهڻ گهرجي ته هاڻي اُن منجهه اُها

صلاحيت نه رهي آهي ۾ پوڙهي ٿي چڪي آهي. ٽوٽي جو مٿي ڏنل مثالن مان هر هڪ جون حالتون هڪٻئي کان تمام گهٽيون مختلف رهيون آهن ۾ اُنهن مان هر هڪ جو مقصد به مختلف رهيو، ڪجهه ماٽيل ڪاميابيون ته سُتت ئي پنهنجي ابتڙ ۾ بدلجي ويون، پر اِنهن ۾ هڪڙي شي ساڳي آهي ته اُنهن پنهنجن طئي ڪيل مقصد تائين پهچڻ لاءِ ابتدائي وڏي سوپ ماٽي ورتي ۾ اُها به ٽن، چار، پنجن يا وڏ ۾ وڏ ڇهن ڏهاڪن ۾.

جڏهن ته اُن جي ابتڙ، ڪوڙ ساريون پارٽيون اهڙيون به رهيون آهن جن سچ پچ قومي، عوامي، انقلابي جدوجهدون ڪيون پر چار، پنج ڏهاڪن کان وڌيڪ عرصو گذرڻ باوجود اُهي پنهنجي ابتدائي وڏي منزل ماٽڻ ۾ ڪامياب نه ٿي سگهيون پر اُن جو هرگز اهو مطلب ناهي ته سندن جدوجهد اجائي ٿي. بلڪل نه. ڪامياب توڙي ناڪام جدوجهدن جي پيٽ ڪرڻ مان اِهو ظاهر ٿئي ٿو ته جيڪڏهن ڪا ڌر چار، پنج ڏهاڪا جدوجهد ڪرڻ باوجود گهربل يا گهٽ ۾ گهٽ ابتدائي وڏو هدف نه ماٽي سگهي ته سمجهڻ گهرجي ته اُها ڌر هاٽي پوڙهي ٿي چڪي آهي. ٽوٽي جو ايڏو وڏو عرصو ويڙهه ڪرڻ ڪانپوءِ به اها ميدان ۾ رهي ٿي پر هاٽي منجهس توقع نه ڪرڻ گهرجي ته اها ڪو وڏو معرڪو سرانجام ڏئي سگهندي، ڇاڪاڻ ته فطرت جي پين شين ۾ لقائن وانگر جيئن هڪ انسان جنم وٺي ٿو، جوان ٿئي ٿو، پوءِ پوڙهو ٿي، پاڻ منجهان پين شين جنم ڏئي، نيٺ فوت ٿي وڃي ٿو، تيئن سماجي ادارا، تنظيمون ۾ سياسي پارٽيون به جنم وٺن ٿيون، وڏيون ٿي جوان ٿين ٿيون ۾ پوڙهيون ٿي، پاڻ منجهان پين کي جنم ڏئي يا پنهنجي حصي جو (خاص ڪري جوانيءَ وارو، ڇاڪاڻ ته نئون نسل پيدا ڪرڻ جي صلاحيت پوڙهائپ ۾ باقي نه بچندي آهي) پورهيو ڪري، فوت ٿي وڃن ٿيون.

ٿئي چا ٿو ته چار، پنج ڏهاڪن جي ڊگهي عرصي دوران پارٽيون انيڪ معروضي ۾ موضوعي ڊپائن جو شڪار ٿينديون رهن ٿيون، جيڪڏهن اُهي اُنهن بحرانن کي منهن ڏيڻ لاءِ گهربل اپاءَ نه ٿيون وٺن ته اِيڏو ڊگهو عرصو گذرڻ باوجود اُهي بظاهر پلي ساڳيون نظر اچن پر اندران ئي اندران اُهي پنهنجي ابتڙ ۾ بدلجي چڪيون هونديون آهن. نج قومپرست، جمهوريت پسند، ترقي پسند ۾ ايتريقدر جو مذهبي جماعت به ايڏو عرصو گذرڻ

ڪانپوءِ آهستي آهستي لُوٽ (يعني سماجي نظام) ۾ رهندي لوٽ تي ويندي آهي.

ان حوالي سان ڏسبو ته اسان جون اڪثر روايتي وڏيرڪيون، نسل پرست، مذهبي، نج قومپرست توڙي ترقي پسند جماعتون، جن جي ڄمار 30، 40 يا 50 سال تي چڪي آهي، بظاهر موجود به آهن، پر اصل ۾ اُهي پوڙهيون ٿي چڪيون آهن، منجهن جوانيءَ وارو جوش، چستي ۽ سگهه نه رهي آهي. ائين ناهي ته اِن ڊگهي عرصي وچ ۾ اُنهن پارٽين اندر ڪا نواڻ نه پيدا ٿي هوندي آهي، (اِن عرصي دوران) پارٽين منجهه قيادت ۾ انيڪ ڪارڪن نوان اچي چڪا هوندا آهن، (ڪجهه جماعتن ڪانسواءِ) سندن نالا پڻ بدلجي چڪا هوندا آهن پر اها نواڻ منجهن اُها صلاحيت پيدا نه ڪري سگهندي آهي جيڪا اُن پارٽيءَ جي جوانيءَ وقت هئي. جيئن ڄمڻ کان مرڻ تائين جي سفر دوران هڪ ماڻهوءَ ۾ ڏيهاڙي ڪاڌ خوراڪ جي نتيجي ۾ نئون رت پيدا ٿيندو رهندو آهي پر ان باوجود پوڙهو ٿيڻ ڪري سندس طبعي خاصيتن ۾ وڏو فرق اچي چڪو هوندو آهي. تنهنڪري اِنهن پوڙهين تنظيمن منجهان وڏيون توقع رکڻ اجايو آهي.

هڪ تنظيم جي جوانيءَ مان مراد اُن جي اصولي سياست (principled politics) ۾ لچڪداريت (flexibility) ۾ توازن قائم رکڻ لاءِ گهربل صلاحيت، عوام منجهه سرگرميءَ سان ڪم ڪرڻ لاءِ گهربل توانائي، دشمنن کي للڪارڻ لاءِ گهربل مزاحمتي قوت آهي. اُنهن تنظيمن پنهنجي جنم کان جوانيءَ تائين اصولي سياست (ان سوال کي پاسيرو رکندي ته سندن اصول غلط هئا/آهن يا صحيح) ڪئي جنهنڪري ڪين سماج ۾ وڏي موٽ ملي، جوانيءَ وقت سندن قيادت توڙي ڪارڪنن کي اهو يقين هو ته پاڻ جلدئي منزل تي پهچڻ وارا آهيون، جنهنڪري اُهي ڪجهه به ڪرڻ لاءِ تيار هئا، ايتريقدر جو چاليهه، پنجاهه سال اڳ ڪيل انهيءَ اصولي، آدرشي ۽ سرگرم محنت جو نتيجو هوندو آهي جو اُن سماج ۾ پڙهيل لکيل ۽ تجربيڪار سياسي ڪارڪنن جي وڏي کيپ تيار ٿيندي آهي، سياسي سوچ رکندڙ ليکڪ، ڪالم نويس ۾ ميڊيا پرسن جو نسل پيدا ٿيندو آهي، عوام منجهه پنهنجن مسئلن خلاف احتجاج ڪرڻ جي روايتن سميت انيڪ هاڪاري خاصيتون سندن جوانيءَ جي

اصـــولي سياست جي پـــوک جو نـــتيجو هونـــديون آهن، جيکي تنظيمن جي پوڙهـائپ بـاوجود سـماج کي مجمـوعي طـور تي هاڪاري فائدا ڏينديون آهن. پر ان وچ ۾ تنظيمـون پوڙهائپ جي ڪري پٺتي پـير ڪـرڻ شـروع ڪنـديون آهن ۽ آهسـتي آهسـتي سندن مخالف قوتون چڙيل خال والارڻ شروع ڪنديون آهن.

بيماريءَ جي پاڙ؛ نظرياتي ابهام

هڪ تنظيم جي پوڙهائپ يا پنهنجي ابـتڙ ۾ بـدلجي وڃڻ جي ڪـيئن خـبر پـوي؟ مثـال طـور هڪ (وطن دوسـت، يا پـورهيت دوسـت، يا سـيڪيولر، يا جمهـوري، يا تـرقي پسـند ۽ انقلابي) تنظيم جيڪا پنهنجي وطن، عـــوام، طبقي ۽ قـــوم جي تقـــدير بدلائڻ جي دعوا ڪري ٿي، (۽ اهڙي دعوا ڪرڻ جو اُن کي پـورو پـورو حق حاصل آهي)، اُن پنهنجي چـار /پنج ڏهـاڪن جي تـاريخ دوران (1) نظرياتي ميدان ۾ ڪتابن، مضـمونن، بيـانن، اخبـارن، رسالن، ليڪچرن، ڪچهرين، تقريرن چاڪنگ، بينرن، پوسـٽرن ۽ پين لڪٽ ۾ زبـاني صـورتن ۾ ڪـوڙ سـارو فڪـري پورهيو ڪيو هجي، پنهنجي وطن ۽ عـوام کي حقيقتن کـان آگاهه ڪيو هجي، ڪين شعور ۽ سمجهه ڏني هجي، (2) عـوام کي منظم ڪـرڻ لاءِ تنظيمي جـــار وڇايا هجن، (3) سياسي ميـــدان ۾ انيڪ پـــرامن جدوجهدون (بُک هڙتالون، مظاهرا، لانگ مارچون، جلسا جلوس، ريليـون، جيلن، قيد ۽ ڦٽکن، شـهادتن سـميت قربـانيون) تـوڙي پرتشـــدد جدوجهـــدون ڪيـــون هجن، پر جيڪـــڏهن ڏهـاڪن جي جدوجهد ڪانپوءِ اُها ساڳي تنظيم پنهنجو ترجمان هڪـــڙو معيـاري ۽ سنجيده سياسي ۽ فڪري رسالو به نه ڪڍي سـگهي، اُن جي قيـادت موجـوده دور جو ڳوڙهو ۽ نظريـاتي اپٽـار به نه ڪـــري سـگهي، ايتريقـدر جو (ڪجهه سـال اڳ واري) پنهنجي نـرالي سياسي سـچاڻپ ۽ لائين تـــان به ڦـــري وڃي ۽ جن ڏرين کي ڪالهه تـائين وطن جو ويـري ۽ عـوام جي ڳچيءَ ۾ نانگ سـڏيو هجيس، اُڄ اُنهن سـان مفـاهمت ۾ مصـلحت ڪـرڻ کي عيب نه سمجهي، پرامن حالتن ۾ ٽيندڙ مفـاهمت کي جـائز قـرار ڏيڻ لاءِ جنگي حـــالتن جا مثـــال ڏيڻ لڳي، هر اختلاف، تنقيـــد، ســـوال ۽ اعـتراض ڪنـدڙ کي مـوت ۽ "دشـمن"، "غـدار" ۽ "جاسـوس" قـرار ڏيڻ لڳي، مـذهبي جمـاعتن وانگر سـيني مسـئلن جي حل

جي دعويداري ڪرڻ لڳي، جتي ادارن بدران شخصيتن جا فيصلا حاوي ٿيڻ لڳن، جتي قانون ۾ آئين بدران فردن کي وڌيڪ اهميت ملڻ لڳي، جتي پارٽي، ڪارڪنن ۾ عوام بدران فقط هڪڙي شخصيت جا نعرا لڳايا وڃن، ماضيءَ جي ساڃئي اصولي موقف تي قائم رهڻ بدران تڪڙا ۾ مختصر مدي وارا عارضي فائدا ماڻڻ لاءِ موقعي پرستي ڪرڻ کان نه ڪيٻائجي، حال جي سوالن ۾ اعتراضن جي موت ۾ پنهنجي ماضيءَ جي قلمي ۾ عملي پورهيو ڳڻائجي، ماضيءَ جي مخصوص ڪارنامن جو ذڪر ورجائي ورجائي ڪجي، ڍهاڪن جي مسلسل فڪري ۾ عملي محنت ۾ جاکوڙ باوجود اُن تنظيم وٽ اڄ جيڪڏهن آڱرين تي ڳڻڻ جيترن چند ماڻهن کانسواءِ ڪارڪنن جي وڏي اڪثريت کي اُن جي نظريي جي بنيادي اصولن جي ڄاڻ به نه هجي (جيڪڏهن اُنهن مان ڪنهن کان پڇجي ته پنهنجو نظريو ڪهڙو آهي؟ ۾ موت ۾ جواب ملي ”....... ازم“ پر جيڪڏهن ڪائنس پڇا ڪجي ته ”...... ازم ڇا آهي؟ هن مهل تائين ان جي تاريخ ڇا آهي؟ هن وقت ۾ موجوده حالتن ۾ ان کي عمل ۾ ڪيئن آڻبو؟ خاص ڪري پاڪستان ۾ سنڌ جي مخصوص حالتن ۾ ڪيئن لاڳو ڪبو؟“ ۾ موت ۾ جواب اهڙو ئي ملي جيئن ڪنهن ماڻهوءَ کي اها ته خبر هجي ته اسانجو ڏاڏو آدم هو پر اها خبر نه هجيس ته اهو انسان هو يا ملائڪ؟ قد جو بندرو هو يا ڏگهو؟ رنگ جو اڇو هو يا ڪارو؟ ٻانهون ۾ چنگهيون ڪيتريون هيس؟ وغيره) ته اهي سموريون نديون وڏيون علامتون اُن تنظيم جي پوڙهائپ/ پنهنجي ابتڙ ۾ تبديل ٿيڻ کي ظاهر ڪن ٿيون.

اِن ڊگهي عرصي دوران اهڙي تنظيم کي ڪوڙ ساريون بيماريون لڳنديون رهنديون آهن جيڪي ڪيس اندران ئي اندران ڪمزور ڪنديون رهنديون آهن. پر اُنهن مان ڪجهه بيماريون بنيادي ۾ ڪجهه ثانوي هونديون آهن. مٿيون علامتون ڪهڙي بيماريءَ کي اظهارين ٿيون؟

اهي سموريون نديون وڏيون علامتون هڪڙي وڏي بيماريءَ کي اظهارين ٿيون جنهن کي سياسي لغت ۾ مبهم، اٽڪتي ۾ ترميم پرست نظرياتي لائين سڏبو آهي جنهنڪري ڪنهن به پارٽيءَ کي (يلي پوءِ اُن جو ماضي ڪيڏو به شاندار ڇو نه رهيو هجي) مٿئين قسم جون بيماريون وڪوڙي سگهن ٿيون. مٿي

ڄاڻايل علامتون اصل ۾ ظاهري لقاءَ آهن جيڪي اصل جوهر جو مظهر آهن. ان مان صاف ظاهر ٿئي ٿو ته فقط ظاهري علامتن ۾ تبديلي ناهي ٿي پر اصل جوهر ئي بدلجي چڪو آهي. ائين ٿي سگهي ٿو ته اهڙي تنظيم بظاهر صحتمند نظر اچي پر اندران ئي اندران اُن جو جوهر، ڳر ۾ اصل پنهنجي ابتڙ ۾ بدلجي چڪو هوندو آهي.

ظاهري لقاءَ ۾ اصل جوهر جي معاملي کي بهتر نموني سمجهڻ لاءِ فلسفي جي اصول جوهر ۽ مظهر (Essence & Phenomena) کي پروڙڻو پوندو ۽ اِن معاملي ۾ لازم ۽ اتفاق (Necessity & Chance) پڻ مددگار ٿيندو. عام يا ٿورو گهڻو سمجهُو ماڻهو ٻاهرين دنيا (معروض) توڙي پاڻ بابت ظاهري لقائن، مظهرن ۽ صورتن کي ڏسي اُنهن مان نتيجا ڪڍڻ جي ڪوشش ڪندو آهي، جڏهن ته ماهر ۽ ڄاڻو ماڻهو ظاهري صورتن منجهان اندرئين جوهر کي پروڙڻ جي ڪوشش ڪندو آهي. جيئن هڪ ڊاڪٽر جسم جون ظاهري علامتون ڏسي مريض ۾ موجود اصل مرض جي سڃاڻپ ڪري سگهندو آهي. تيئن سماجي سائنس ظاهري لقائن ۽ مظهرن بدران اصل جوهر کي ڄاڻڻ جي ڪوشش ڪندي آهي ڇاڪاڻ ته (1) جوهر ۽ ڳر کي سمجهڻ کانپوءِ ظاهري لقائن کي پروڙڻ آسان ٿي پوندو آهي. (2) ماضي ۽ حال جي مظهرن ۽ لقائن کي ڏسي مستقبل جو اندازو لڳائي سگهبو آهي ۽ (3) اصل جوهر سان ٺهڪندڙ لچڪدار پارٽي پاليسيون، ڏهاڙي، هفتيوار، ماهوار ۽ ڇهه ماهي ڪمن جو تعين ڪرڻ ۾ آساني ٿيندي آهي.

توهان جو اصل، جوهر ۽ ڳر ڇا آهي؟ اهو پلي دشمن کي نه ٻُڌايو ڇاڪاڻ ته خود دشمن به پنهنجا اصل مقصد اوهان آڏو ظاهر نه ٿو ڪري، پر دشمن هزار چالاڪيون ۽ اٽڪلون ڪرڻ باوجود اُن جو اصل ۽ جوهر اُن جي ظاهري سرگرمين، مظهرن ۽ لقائن مان نروار ٿي پوندو آهي. آمر جنرل ضياءَ الحق، جنرل مشرف توڙي اقتداري ڪوڙا جمهوري حڪمران ظاهري طور تي عوام دوستي، جمهوريت، آزادي ۽ خوشحالي جا بيان ۽ تقريرون ڪندا رهيا آهن پر سندن عمل سندن اصل نيت (ارادي، مقصد) کي ظاهر ڪري ڇڏيو. تيئن اسين پلي پنهنجي پر ۾ انقلابي هجڻ جي دعوا ڪندا رهون پر اسان جو روز مره جو

عمل، پاليسيون، بيان ۾ پيون صورتون اسان جي اصل ۾ جوهر (مقصد) کي اظهارڻ جو ڪم ڪنديون آهن.

اوڏهيءَ جو ڪم ڪندڙ: ترميم پسندي

ترميم پسنديءَ جو مطلب آهي ته اڳوڻي نظريي جي ڪجهه عنصرن کي ڪٽي ڪنهن نظريي ۾ بنيادي تبديلي آڻي ان جي جاءِ تي نئون نظريو ڏيڻ. جيتوڻيڪ، هر نظريو بدلجندڙ حالتن سان گڏ تبديل ٿيندو رهندو آهي پر ان نظريي جي بنيادن کي بدلائڻ جو مطلب ان کان انڪار ڪرڻ يا ان جي ابتڙ ۾ تبديل ٿيڻ هوندو. سياسي پارٽين جي تاريخ ثابت ڪري ٿي ته جديد سياسي نظرين کي نه صرف عقيدي پرستيءَ جي صورت ۾ بگاڙيو ويو آهي پر ساڳئي طرح سائنسيت ۾ معروضيت جي نالي ۾ پڻ ان جي گر ۾ جوهر کي بگاڙيو ويندو رهيو آهي. عقيدي پرستيءَ تي اعتراض ڪرڻ ۾ ان جي نشاندهي ڪرڻ آسان آهي پر وڌو ۾ اهم مسئلو ”سائنسيت“ جي آڙ ۾ ٿيندڙ بگاڙ کي سمجهڻ آهي.

اسان وٽ دنياداريءَ (خاص ڪري سماجي مرتبي، ڪاروبار ۾ سياست) جي معاملي ۾ هڪڙو رويو عام جام ملندو جنهن جو اظهار هنن سٽن مان ٿئي ٿو: ”بدليل حالتن مطابق پاڻ کي بدلائڻ“، ”جيڪڏهن پاڻ کي نه ٿا بدلايو ته پوءِ توهان ختم ٿي ويندا...!“ يا ”توهان کي ڪير ڪنگهندو به ڪونه...!“ يا ”ماضيءَ جو قصو بڻجي ويندا...!“ وغيره. اها ڳالهه ائين پيش ڪئي ويندي آهي ڄڻ ته آخري ۾ حتمي سچ هجي ۾ ايترا پيرا ورجائي وڃي ٿي جو ٻُڌندڙ (بنا ڪنهن تجربي جي) اُن کي سچ سمجهي پين کي صلاحون ڏيڻ شروع ڪندا آهن. مثال طور اسان وٽ سماج ۾ مان مرتبو، دولت ۾ شهرت ماڻڻ لاءِ ڪوڙ، لالچ، بدعنواني ۾ منافعي خوريءَ کي ”ڪاميابيءَ جا راز“ سمجهڻ عام ڳالهه آهي. اهو ساڳيو معاملو سياست تي به لاڳو ٿئي ٿو. جيڪڏهن حڪمران طبقن جي سياست مفاهمت، مصلحت ۾ موقعي پرستيءَ تي ٻڌل هوندي ته پيون تنظيمون (بظاهر پلي انقلابي، قومي ۾ ترقي پسند ڇو نه هجن) آهستي آهستي انهيءَ بيماريءَ جو شڪار ٿينديون ۾ ايتريقدر جو ڏسٽا واسٽا ۾ سڃاڻ حلقا ڪين صبح شام (ڪيترن ڏهاڪن کان جدوجهد ڪرڻ باوجود گهربل

ڪاميابي نه ماڻي سگهڻ جا طعنا مهڻا ڏئي) مفاهمت ۽ مــوقعي پرستيءَ جا گس ڏيکارڻ شروع ڪندا آهن. ائين حڪمران طبقن جي ايجنــڊا ڪي عمــومي هــالو چــالو اصــول بڻــائي ڇڏينــدا آهن ۽ اصولي سياست ڇڻ ته گــار بڻجي وينــدي آهي، جيڪــڏهن ڪا ڌر اصولي سياست ڪرڻ چاهيندي تــڏهن به مٿس ڇــترون، ٺٺولــون ٿيڻ لڳنديون، سندن نظرياتي بيهڪ کي يوٽوپيــائي ۽ ناقابل عمل قــرار ڏئي رد ڪيو وينــدو ۽ ائين اصــولن تي عمل ڪنــدڙن کي ڇريو سمجهڻ عام رويو بڻجي ويندو آهي.

بهرحـــال، سياسي نظريو جــيئن ته عقيــدو نه هونــدو آهي تنهنڪــري اُهو بدلجنــدڙ حــالتن مطــابق هر وقت تبــديليءَ جو گهرجائو هوندو آهي پر جيڪڏهن اُها تبــديلي نظــريي جي بنيــادي اصــولن کي بــدلائي ڇــڏي ته پــوءِ فقط نــالي ۾ نظريو انقلابي، وطن دوست ۽ جمهوري رهجي ويندو آهي باقي اصل ۾ بنيــادي تــرميمن بعد ظــاهري لبــاس ته انقلابي ڏيک ڏيڻ لڳنــدو آهي پر موقعي پرســتي اُن جي جســماني ڍانچي کي انــدران ئي انــدران ڳاري ڇڪي هوندي آهي، جنهن جو اظهار مٿي ڇاڻايل صــورتن ۾ ٿيڻ لڳندوآهي. مثال طــور هڪ انســان جيڪــڏهن ڪنهن حــادثي، بيماري يا ڪنهن جهيڙي ۾ ٻانهن ڀڃائي وجهي، سندس ڪن ٻُــڊڻ ڇــڏي ڏين يا ســندس دمــاغ خــراب ٿي وڃي ته پــوءِ اُن ســاڳئي انسان (جو احترام ڪندي) جي سڃاڻپ آڌو هڪڙي نــئين صــفتي سڃاڻپ ڏيڻ شروع ڪندا آهيون، يعني مندو، لولــو، ٻُــوڙو ۽ ڇريو انسان. تيئن نظريو بظاهر پلي قــومي، انقلابي يا جمهــوري هجي پر اُن جي آڏو لڪبو منـــدو انقلابي، گونگو ٻـــوڙو انقلابي ۽ ڇريو انقلابي نظريـــو. ســرمائيدار انقلابي نظريو ۽ جمهــوري وڏيرڪو انقلابي نظريو ۽ اينٽريقـــدر جو خانـــداني انقلابي نظـــريي جي صورت به وٺي سگهي ٿو.

ٿورو پنٿي، ٿورو پنٿي..!

تــرميم پرســتيءَ لاءِ هر پنجن ڏهن ســالن ڪــانپوءِ دليل ڏنو وينــدو رهيو آهي ته (1)ــ”دور ۽ حــالتون بــدلجي ويــون آهن. تنهنڪري ٿورو پنٿي هٽندي هٽنــدي پنٿي هٽڻ جي ضرورت آهي.“ صــورتحال وڃي اُتي پهتي آهي جو جيڪــو خــال تــرقي پســند، نج قومپرست، لبرل ۽ جمهوري قوتون ڇڏينديون رهيون اُهو ڇــڏيل

خال روايتي ۽ رجعتي مذهبي سياسي ڌرين پرڻ شروع ڪيو آهي. (2) ”اسين جنهن ملڪ ۾ رهون ٿا ان جون حالتون بنهه مختلف آهن“ (3)۔ ”هر شي تبديل ٿيندي رهندي آهي تنهنڪري نظريو به تبديل ٿيڻ گهرجي“ (4)۔ ”سياسي نظريو ڪو مقدس ڪتاب ناهي جنهن ۾ ڦيرڦار نه ٿي سگهي“. انهن دليلن کي بنياد بڻائي نظريي جي بنيادي اصولن جو نئين سر جائزو ورتو ويندو رهيو آهي.

مثال طور نج قومپرست قوتون چونديون ته ”اڳ ۾ قومي آزاديءَ لاءِ پاڻ جهڙين مظلوم قومن يا قومن جي آزاديءَ جي حمايت ڪندڙ عالمي طاقتن کان مدد ورتي ويندي هئي، پر هاڻي حالتون بدلجي چڪيون آهن. تنهنڪري آمريڪي سامراج (قومن جي آزاديءَ جي دشمن) سان به اتحاد ڪري سگهجي ٿو.“ ”اڳ ۾ پرامن طريقي سان جدوجهد تور تائين پهچائي سگهجي پئي پر هاڻي واحد رستو پرتشدد ويڙهه ئي بچيو آهي.“ ”قومي آزاديءَ لاءِ ڪنهن نسل پرست دهشتگرد سان به ويهي سگهجي ٿو.“ جڏهن ته انڌيون منديون عوامي جمهوري قوتون جيڪي ڪالهه تائين پاڻ کي سوشلسٽ بلاڪ جو اتحادي سمجهنديون هيون، غيرجانبدار تحريڪ جو حصو ٿيڻ چاهينديون هيون، ڪوڙو سچو سوشلزم کي قبولينديون هيون، سي هاڻي ڪنهن قسم جي مفاهمت ۽ مصلحت لاءِ هر وقت تيار وينيون آهن، پلي پوءِ ڪنهن سامراجي، نسلي، دهشتگرد ۽ عوام جي ويري قوت سان اتحاد ڇو نه ڪرڻو پوي پر اقتدار کي بچائڻ لاءِ هر ڪم ڪري سگهجي ٿو يعني ”معاهدا ڪي قرآني آيتون ناهن.“ (هاڻي صورتحال اتي وڃي پهتي آهي جو نج ساڄي ڌر سان واسطو رکندڙ ڌريون (قادري ۽ خان وغيره) پورهيت طبقي، جمهوريت، احتساب ۽ ايتريقدرجو مسلم ليگ تائپ تنظيمون قومن جي حقن، سويلين اختيارن جي معاملن ۾ اڳيريون نظر اچن ٿيون.)

جڏهن ته ترقي پسند قوتن طرفان چيو ويندو رهيو آهي؛ ”جيڪي نيون ڳالهيون ۽ نوان ڪم لينن ڪيا انهن بابت مارڪس ذڪر نه ڪيو هو. مارڪس چيو هو ته ”هڪ ئي وقت ۾ يا ڪان وڌيڪ سرمائيدار ملڪن ۾ انقلاب ايندو تڏهن ئي جٽادار ثابت ٿيندو پر لينن هڪ ملڪ ۾ انقلاب آندو ۽ بالشوڪ پارٽيءَ جهڙي انقلابي تنظيم ناهي. ساڳئي ريت، جيڪي ڳالهيون ۽ ڪم

مائوزيتنگ ڪيا تن جو ذڪر لينن نه ڪيو هو. مثال طور ٻڳهي عوامي جنگ ۾ انقلاب جي لاڳاپي ۾ ٻهراڙين ۾ خاص ڪري هارين ۾ ڪم ڪرڻ واري لائين وغيره.“ انهن دليلن ذريعي اهو ثابت ڪيو ويندو رهيو آهي ته ”اسين جيڪو ڪجهه به ڪندا رهيا آهيون ۾ ڪريون پيا سو بلڪل مارڪسي لائين سان ٺهڪندڙ آهي!“ پر اهو ٻڌايو وڃي ته اهو عام مثال آهي جيڪو بلڪل درست آهي پر اهو هن وقت ۾ هنن حالتن ۾ ٺوس نموني عمل ۾ ڪيئن ايندو؟ مثال طور جيڪڏهن مارڪس جي دور ۾ شخصي نعري بازي نه لڳندي هئي ۾ ٽيهه سال اڳ يا هاڻي شخصي نعرا لڳايا وڃن ٿا ته اُهي درست ڪيئن آهن؟ مارڪس اليڪشن ۾ پارلياماني طريقي سان انقلاب آڻڻ جي ڳالهه نه ڪئي ته اُهو طريقو اڄوڪي حالت ۾ درست ڪيئن آهي؟ جيڪڏهن مارڪس پرتشدد انقلابن جي ڳالهه (ماسواءِ آمريڪا جهڙن ملڪن جي) ڪئي ته اڄ پرامن جدوجهد ذريعي انقلاب آڻڻ ڪيئن درست آهي؟ مارڪس جي دور ۾ گلوبلائيزيشن نه هئي ۾ اڄ جيڪڏهن آهي ته ان گلوبلائيزڊ سامراجيت جي دور ۾ عالمي پورهيت انقلابي تحريڪ ۾ علائقائي تحريڪن جو هڪٻئي سان لاڳاپو ڪهڙو هوندو؟ مارڪس جي ڏينهن ۾ هاڻوڪي مذهبي جنونيت نه هئي ته هاڻوڪي مذهبي جنونيت جي هوندي جدوجهد جي ڪهڙي صورت هوندي؟ مارڪس ڪانپوءِ ڏيڍ سو سالن جو پورهيت انقلابي تحريڪ جو تجربو آهي جنهن ۾ ڪيتريون ڪاميابيون ۾ ناڪاميون مليون آهن انهن جي هوندي ٿُرت ۾ مستقبل جي ڪهڙي وات هوندي؟

اهي به عام سوال آهن تنهنڪري ٺوس سوالن تي اچون ٿا. نه رڳو ايترو پر اڄوڪين حالتن ۾ تنظيمي ڍانچا، سطحون ۾ دائرا ڪهڙن بنيادي اصولن تي آڌاريل آهن؟ جيڪڏهن جواب آهي ته جمهوري مرڪزيت تي. ته پوءِ سوال ٿو پيدا ٿئي ته جمهوريت ۾ مرڪزيت تحت اختيارن جي وچ ۾ توازن ڪيئن برقرار رهندو؟ ڪهڙو ادارو بااختيار هوندو؟ ۾ جيڪڏهن اهڙو ادارو هجي پر ان جي ڪا واضع ۾ چٽي شڪل به نه هجي. اهو لقاءُ ثابت ڪري ٿو ته اصل ۾ اسان جي نظرياتي لائين ئي مبهم آهي جنهن جو عڪس تنظيمي ڍانچن ۾ اختيارن جي وچ جي صورت ۾ اظهارجي ٿو. ان جي انتهائي شڪل ادارن بدران فقط هڪ يا

ٻن فردن ڏانهن اختيارن جي منتقليءَ ۾ ظاهر ٿئي ٿي.

هر شي تبديل ٿيندڙ آهي ڪابه شي ۾ لقاءُ حتمي ۾ قطعي نه ٿيندو آهي اهو ته ڪائنات گير قانون آهي جيڪو هر ذري ۾ لهر ۾ روان دوان آهي. ان اصول جي صداقت تي ڪنهن کي به شڪ ناهي ۾ اهو هڪ عام قانون آهي. پر لينن چيو هو ته ٺوس حالتن جو ٺوس تجزيو ڪرڻ گهرجي. سائنسي سوچ رکندڙ ماڻهوءَ لاءِ ائين عام ڳالهه ڪري ڇڏڻ ڪنهن به صورت ۾ ڪافي ناهي.

جيڪڏهن ڪا ڌر اها دعوى ڪري ٿي ته "مارڪسزم هڪ سائنس آهي ۾ سائنس مسلسل تبديل ٿيندي رهندي آهي تنهنڪري ڪابه نظرياتي لائين، وات ۾ طريقو اڳواٽ طئي ۾ متعين (Fixed & determined) نه ڪرڻ گهرجي پر بدلجندڙ حالتن مطابق هلڻ گهرجي." "جيڪڏهن اڳواٽ طئي ڪري ڇڏبو ته پوءِ اڪرن جو قيدي ٿي وڃبو" "سماجي سائنس ۾ اڳواٽ ضمانت ڏيڻ واري ڳالهه ئي غيرسائنسي آهي ۾ عقيدي پرستي آهي" "مارڪسزم سائنس آهي عقيدو ته ناهي!" تنهنڪري، هر وقت بدلجندڙ حالتن مطابق پاڻ کي به بدلائڻو پوندو سياست به ائين آهي جيئن ڊرائيونگ. ٽورڙو به هيڏي هوڏي ٿيڻ سان حادثو ٿي پوندو! بلڪل درست خيال آهن پر اهو سمجهڻ گهرجي ته سائنس اتفاق جي آسري تي نه هلندي آهي.

اتفاق کان وڌيڪ لازم تي زور ڏيڻ گهرجي

سائنس جو ڪم آهي ته ماضيءَ جي تجربن جي بنياد تي ان مان مستقبل ۾ ٿيندڙ واقعن جي اڳڪٿي ڪري سگهي. ٽوٽي جو دنيا جي ڪابه سائنس مستقبل جي ڪنهن وڏي يا ننڍي اتفاق ۾ حادثي جو اڳواٽ اندازو نٿي لڳائي سگهي. پر دنيا جو ڪاروهنوار اتفاق (Chance) جي آسري تي نه هلندو آهي. مثال طور هر انسان کي پڪ هوندي آهي ته هُو ڪيڏي مهل به مري سگهي ٿو پر ان باوجود اهوئي انسان، جنهن کي پنئي لمحي جي به پڪ ناهي هوندي، سو وري 40 يا 50 سال ٽائين قائم رهندڙ عمارت (گهر) تعمير ڪرائيندو آهي، سال ٻن لاءِ 8 يا 10 ڪپڙن جا جوڙا تيار ڪرائي رکندو آهي، مهيني يا سال جي ڪاٽي پيتي جو بندوبست ڪندو آهي. ساڳئي طرح، هر مسافر ۾ ڊرائيوار

ڪي هروقت خاطري هوندي آهي ته هُو ڪيڏي مهل به حادثي جو شڪار ٿي سگهي ٿو پر گاڏيءَ ۾ پيٽرول به وجهرائيندو، موبل آئل به وجهرائيندو، ٽائر، بريڪ، ٽيوننگ، بتين ۽ هارن وغيره جو اڳواٽ بندوبست ڪندو آهي. جيڪڏهن ماڻهوءَ کي ايندڙ لمحي جي به پڪ ناهي ته پوءِ هُو ائين ڇو ٿو ڪري؟ اصل ۾، ماڻهوءَ کي پلي پنهنجي حياتيءَ بابت ڪا خاطري نه هجي پر هُو پنهنجي زندگيءَ جي مختصر تجربي ۽ ان کان اڳ جي سوين سالن جي علم ۽ مشاهدي جي بنياد اهو سمجهي وٺندو آهي ته سندس ملڪ ۾ رهندڙ ماڻهن جي عمر 40، 50 يا 80 سال ٿيندي آهي (تنهنڪري ٿي سگهي ٿو ته هي به ايتري ڄمار ماڻي) يا سندس ملڪ ۾ هلندڙ لکين ڪروڙين گاڏين جا حادثا نه به ٿيندا آهن. مطلب ته مستقبل بابت رٿابندي اتفاق جي آسري ۾ هر وقت ۾ تيزيءَ سان بدلجندڙ واقعن جي آڌار تي نه پر انهن اتفاقن، تبديلن جي پٺيان ڪارفرما لازمي (essential) ۽ فطري سماجي قانون (Natural & Social Laws) جي بنياد تي ڪئي ويندي آهي. جهڙي ريت، انشورنس ادارا ڪندا آهن جن کي هر هڪ ماڻهوءَ جي مرڻ يا حادثي جو شڪار ٿيڻ جي خبر نه هوندي آهي پر انهن کي مهينن يا سالن جي انگن اکرن مان يقيني اندازو لڳي ويندو آهي ته ايندڙ مهيني، ڇهن مهينن يا سال دوران ڪيترا فرد موت يا حادثي جو شڪار ٿي سگهن ٿا نه ته بہ صورت ۾ هُو اربين روپين جي سيڙپ ئي نه ڪن. جيتوڻيڪ، سياست جو روزمرهه جو ڪم ڊرائيونگ وانگر هوندو آهي پر ڊرائيونگ کان اڳ گاڏيءَ ۾ پيٽرول، موبل، بريڪ، ٽائرن سميت سڀ ڊرائيور جهڙن لازم عنصرن جي اڳواٽ پڪ ڪبي آهي ۽ پوءِ منزل ۾ انهن ڏانهن ويندڙ رستي جي ڇتي نشاندهي ڪبي آهي ۽ پوءِ ان رستي تي هلندي جيڪي رڪاوٽون، کڏا، جهاڪا، ڏڪ لڳن اهي اتفاق جي زمري ۾ اچن ٿا ۽ انهن کان بچڻ جو دارومدار سياست جي فن تي آهي. مطلب ته بنيادي مقصدن جي لازمي عنصرن بابت اڳواٽ پڪ ڪرڻ کانسواءِ ته توهانجو سفر ئي بيڪار هوندو.

تنهنڪري، گذريل انساني تاريخ، خاص ڪري سوشلزم جي هڪ صديءَ جي عملي تاريخ مان، مستقبل جي سوشلزم جي ڏانهن وٺي ويندڙ وات، اقتصادي ۽ سياسي پاليسي ۾ ڏگهي

مدي واري حڪمت عمليءَ جي باري ۾ تلهي ليکي هڪ حد تائين ڪجهه معاملا طئي ڪري سگهجن ٿا. جيڪڏهن اها دعوى ڪئي وڃي ته نه معاملا (40 سال) اڳ ۾ ئي طئي ٿيل آهن ته به انهن کي 2015 مطابق نون ثابتين ۽ دليلن سان وڌيڪ يقيني بنائڻ جي ضرورت آهي نه ته اهائي سائنس عقيدي جي صورت وٺي ويندي. جيڪڏهن ڪا ڌر اعتراض ڪري ته پلا ٻڌايو ته ڪهڙي واٽ وٺون؟ ۽ ماضيءَ جا ناڪام تجربا ڳڻائي اهڙي ڪنهن واٽ تي هلڻ کي رد ڪري يا ان بنياد تي مستقبل جي يقيني واٽ جو تعين ڪرڻ کان انڪار ڪري ته پوءِ؟ اهو سمجهڻ گهرجي ته مارڪس ۽ ان ڪانپوءِ واري سموري تاريخ ثابت ڪيو آهي ته اهو ضروري شرط ناهي ته ڪو بهترين سوشلسٽ متبادل موجود هجي ته پوءِ جدوجهد ڪجي نه ته نه ڪجي. چاڪاڻ ته خود ڪارل مارڪس ۽ لينن جي اڳيان پڻ ڪوبه ڪامياب نمونو موجود نه هو پر ان باوجود مارڪس سوشلزم کي سائنسي سوشلزم سڏيو ۽ لينن ان کي عمل ۾ آڻي ڏيکاريو.

اهو ئي سبب آهي جو ڪا واضع ۽ چٽي ڊگهي مدي واري نظرياتي لائين نه هجڻ ۾ ننڍي مدي واري مبهم پروگرام جي ڪري ڪيتري عرصي کان فقط اشوز جي سياست ٿيندي رهي آهي. جيتوڻيڪ، اشوز جي سياست جي اهميت گهٽ ناهي پر اهم سوال هي آهي ته اهڙيون سوين ۽ هزارين ننڍيون وڏيون جدوجهدون ڪهڙي منزل طرف وٺي وڃن پيون؟ يا وٺي وينديون؟ ۽ ڇا اهي اسانجي بنيادي نظرياتي لائين سان ٺهڪندڙ آهن يا نه؟ انهن جدوجهدن ۽ اسانجي ڊگهي پروگرام ۾ ڪهڙو تعلق آهي؟

منزل نه پر تحريڪ ئي سڀ ڪجهه آهي...!؟

ترميم پرستيءَ جو پراڻو نعرو رهيو آهي ته ”آخري منزل ڪجهه به ناهي پر تحريڪ ئي سڀ ڪجهه آهي“ ان قسم جي اعتراض جو جواب اهو ڏنو ويندو ته ڇا هيءَ سموري اشوز جي جدوجهد ۾ اسانجي محنت بيڪار آهي؟ اسين گذريل چار ڏهاڪن کان قربانيون ڏيندا، احتجاج ڪندا پيا اچون اهو سڀ فضول آ؟ جواب آهي ته بلڪل نه. پر ڪنهن مقصد ۽ منزل کانسواءِ اشوز جي ٿيندڙ سياسي جدوجهد ائين آهي جيئن موت جي کوهه جو

ڪيل. جنهن ۾ ڊرائيور وڏو جوکم کڻي اسڪوٽر هلائيندو آهي جيڪو پڻ حيرت انگيز ڪم هوندو آهي پر اسڪوٽر جو سمورو سفر فقط مخصوص دائري اندر ورجاءُ وانگر هوندو آهي.

ترميم پرستيءَ جي حق ۾ ٻيو اهم دليل "معروضي حالتن" جو ڏنو ويندو آهي. توڙي جو، معروضي حالتن کان انڪار ڪرڻ مارڪسزم کان انڪار برابر آهي. پر ڇا موضوعي حالتن جو ڪوبه ڪردار نه هوندو آهي. هي ته ائين ٿيو ته پنهنجي مرضيءَ سان ڪو سفر نه ڪجي پر جيڏانهن جي هوا لڳي اهو رخ ڪجي.

اپني مرضي سي ڪهان اپني سفر ڪئي هين

رخ هوائون ڪا جدهر ڪا هي ادهر ڪي هين

جيتريقدر، تبديليءَ واري ڪائنات گير قانون جو تعلق آهي ته گذريل لکين سالن کان انساني سماج ۾ فڪر ۾ ته تبديليون ٿينديون رهيون آهن پر ساڳئي ڊگهي عرصي دوران انساني جسم ۾ ڪي واضع صفتي تبديليون ڪونه ٿيون آهن، جيڪڏهن اهڙي ڪا به صفتي جسماني تبديلي ٿيندي ته انسان جي وصف ڪي ورائي ڏسڻو پوندو. لاتعداد تبديلين جي باوجود ڌرتي چار ارب 60 ڪروڙ سالن کان پنهنجي ڪُلي حيثيت ۾ موجود آهي. ڪروڙين سالن کان ڏينهن رات جو ڦيرو مسلسل هلندو رهي ٿو ان ۾ ڪا خاص صفتي تبديلي نه آئي آهي. هر سال جون موسمون لکين سالن کان ٿوري گهڻي فرق سان هلنديون پيون اچن. هزارين سالن کان ذاتي ملڪيت ۾ طبقاتي نظام جو وجود برقرار آهي توڙي جو ان ۾ هزارين قسم جون ننڍيون وڏيون تبديليون ٿينديون رهيون آهن. هزارين سالن کان مذهبي عقيدا هلندا پيا اچن جن جون ڪيتريون ئي صورتون بدلجنديون به رهيون آهن. انهن دليلن ڏيڻ جو مطلب هي آهي ته تبديلي ته هر وقت ۾ هر هنڌ ٿيندي رهي ٿي پر ڪي تبديليون لمحن جي لکين حصي ۾، ته ڪي منٽن ۾ ڪلاڪن ۾ ته ڪي ڏينهن، مهينن ۾ سالن ۾ ته ڪي تبديليون لکن سالن ۾ رونما ٿينديون آهن. تنهنڪري، جيڪي تبديليون لکين ۾ ڪروڙين سالن ڪانپوءِ عمل ۾ اچن ٿيون انهن ڪي پائيدار، جٽادار ۾ مستقل عمل سمجهيو وڃي ٿو. تبديليون ته هر وقت ۾ هر هنڌ ٿينديون رهن ٿيون تنهنڪري ان جو مطلب اهو نه ٿيو ته ڪي يقيني، مستقل، لازم عمل نه ٿيندا آهن. مثال طور، مادو ۾ توانائي، زمان ۾ مڪان، حرڪت،

تضاد ۾ اتحاد، مقدار ۾ معيار وغيره پنهنجي پنهنجي مخصوص ۾ نوس حالتن ۾ نسبتي، عارضي ۾ تبديل ٿيندڙ هجن ٿا پر اهي پنهنجي ڪُليت ۾ ڪائنات گير شين ۾ لقائن، قانون ۾ درجي بندين ۾ پاڻ کي اظهارين ٿا. انهن سمورن دليلن جو حاصل مطلب هي آهي ته هر شي تبديل (ترميم) ٿيندي رهندي آهي ته ان جي هرگز اها معنى ناهي ته ڪابه شي ۾ لقاءُ يقيني ۾ مستقل ناهي هوندو.

ان معاملي کي سمجهڻ لاءِ هڪڙو سادو مثال پيش ڪريون ٿا. ڪو فرد آهي جنهن جو نالو احمدي نجاد آهي هاڻي جيئن ته ان جي جسم ۾ دل مسلسل ڌڙڪي ٿي، رت جي ڦير جاري آهي، عضون جي چرپر ۾ جيوگهرڙن جي پيچ ڊاهه به آهي تنهنڪري چئبو "جيئن ته اهو مسلسل بدلجندو رهي ٿو خبر ناهي ته ڪير آهي. پر منٿ اگر احمدي نجاد هو هاڻي خبر ناهي!" جيئن هزارين تبديلين باوجود هڪ انسان جي صفتي سڃاڻپ برقرار رهي ٿي ساڳئي ريت هڪڙو واضع ۾ چٽو منشور ۾ پروگرام هوندو ۾ ان سان ٺهڪندڙ آئيني ڍانچو هوندو ۾ پوءِ روزمره جون لاتعداد تبديليون به ٿينديون رهنديون جيڪي ان وڏي پروگرام تي ڪو خاص اثرانداز نه ٿينديون.

ترميم پرستيءَ جو وڏو نقصان اهو به ٿيندو آهي ته ڪارڪن جيئرا لاش ٿي ويندا آهن. ڇاڪاڻ ته ان قسم جي مبهم ۾ اٽڪڻي نظرياتي لائين هئڻ سبب نظريي جي صداقت تي ويساهه ڪمزور ٿي ويندو آهي، ڪارڪنن منجهه هن قسم جي سوچ گهر ڪرڻ لڳندي آهي؛ "جيڪي خيال اسين درست سمجهون اهي عمل ۾ ايندا به الائجي نه!" نظريي ۾ ويساهه جي کوٽ سبب ڪارڪنن جي نفسيات شڪ ۾ غيريقينيت جو شڪار ٿي وڃي ٿي. نتيجي طور، جذباتي سرگرميءَ بدران مڙئي خانه پوري ڪرڻ، مضبوط قوت ارادي بدران ڍڳتر ۾ اڻ تڻ جو شڪار رهڻ، بغاوت بدران مصلحت يا مفاهمت جو رجحان وڌي وڃي ٿو.

نظريي ۾ مدلل ايمان جي اهميت کي سمجهڻ لاءِ مذهبي جماعتن کي ڏسي سگهجي ٿو جيڪي پوئلڳن کي مرڻ مارڻ لاءِ تيار ڪري ڇڏينديون آهن. پر انهن ٻنهي ۾ بنيادي فرق هي آهي ته مذهبي ايمان انڌي عقيدي تي آڌاريل هوندو آهي جڏهن ته ترقي پسند سياسي جماعت جو ويساهه شعور ۾ سائنس تي

پڌل هوندو آهي.

بنيادي اصول ۾ لچڪداريت ۾ ڳانڍاپو

ڏٺو ويو آهي ته جـڏهن ڪو فـرد تـوڙي ادارو پنهنجي ڊگهي عرصي جي فڪـري ۾ عملي جدوجهد ۾ جـاکوڙ ڪـانپوءِ (طـئي ڪيـل) ڪا وڏي سـوپ مـاڻڻ ۾ ڪاميـاب نه ٿي سـگهندو آهي ته ڪيس پنهنجن بنيادي اصـولن ۾ آدرشن تي شڪ ٿيڻ لڳنـدو آهي. سنڌيءَ جي چـوڻيءَ ”هلڻ پڇي پـيرن ڪـان نـه، لڪ لعنت گـوڏن تي“ مثل، اسين جڏهن ڪا ٺـوس سياسي فتح مـاڻڻ ۾ ڪاميـاب نه ٿي سگهندا آهيون ته اُن جا سبب ڳـولڻ لاءِ هيـڏي هـوڏي لوٽا هڻڻ بـدران سـڌي ريت پنهنجي نظريـاتي اصـولن ۾ گڙٻڙ ڳـولڻ شـروع ڪنـدا آهيـون. ائين نـاهي ته بنيـادي نظريـاتي اصـولن (fundamental theoretical principles ۾ خرابي نه ٿي ٿي سگهي پر ڏٺو وڃي ته اِن جا امڪان گهٽ هوندا آهن. ڇاڪاڻ ته بنيـادي نظريـاتي اصـول انسـاني تـاريخ جي هـزارين سـالن جي تجربي، مشاهدي ۾ فڪـري غور ويچار جو نچوڙ هونـدا آهن. ائين ئي جيئن سـائنس جي ميـدان ۾ ارتقا جو اصـول، ڪشش ثقل ۾ انرشيا جو قانون، عمل ۾ ردعمل جو اصول، جوڙ ۾ ڪٽ، مـادي ۾ توانائيءَ جي وچ ۾ لاڳاپو وغيره. جنهنڪـري، بنيـادي نظريـاتي اصـولن ۾ ڪنهن وڏي خـرابيءَ جا امڪـان بنهه گهٽ هونـدا آهن جڏهن ته اُنهن (عام اصولن، General Principles) کي درست نمـوني لاڳو ڪـرڻ(Concrete Application)ـ نه ڪـرڻ جا امڪان وڌيڪ هوندا آهن؛ يعني معروضي ۾ موضوعي حـالتن جو ٺـوس تجزيـو، اُن مطـابق وات، جدوجهد جي طـريقي ڪـار، حڪمت عملي ۾ تدبيرن، پاليسين ۾ اتحادن وغيره جي سوالن ۾ ڪُٽي پوندا آهيون. مثال طـور سـوويت يـونين جي ناڪـاميءَ جي ڪوڙ سارن سـببن سـان گڏ هڪـڙو وڏو ڪـارڻ وڏيـون ۾ ڳريـون شيون (big & heavy industry) ٺاهڻ تي زور ڏيڻ ٻُڌايو وڃي ٿو. اها ڳالهه اڌورو سچ آهي، پورو سچ هي آهي ته اُنهن نندين ۾ هلڪين شـين ٺـاهڻ تي زور گهٽ ڏنـو، مطلب ته ضـرورت ٻنهي جي وچ ۾ تـوازن قـائم ڪـرڻ جي آهي. هـاڻوڪي جديد دور ۾ هزارين سال پراڻن نظرين هيٺ هن وقت به ڪـوڙ سـارن ملڪن ۾ مختلف نظام قائم آهن. مثال طور سعودي عرب سميت اڪثر

عرب ملڪن ۾ بادشاهي نظام آهن، ايران ۾ مذهبي نظــام آهي، آفريقا جي ڪيترن علائقن ۾ قبائلي نظام آهي، پاڪســتان، مصر ۽ ٿائيلينڊ جهڙن ملڪن ۾ (سـرمائيداريءَ سـان گڏ جـاگيرداري، قبـائليت سـان گــڏ) فـوجي آمريتــون رهيــون آهن. بادشـاهت، قبائليت، فوجي آمريت ۽ مـذهبي نظـام تـاريخي طـور تي مـدي خارج ٿي چڪا آهن پر اڄ سوڏو مٿين ملڪن سميت ڪـوڙ سـارن ٻين علائقن ۾ گهريــون، طــاقتور پــاڙون رکن ٿــا. جــڏهن ته سوشلزم، جيڪا جدلياتي ۽ تاريخي ماديت جي بنياد تي سائنسي هجڻ جي دعويدار آهي، اُن جي تجرباتي تاريخ ڪي ڏيڍ سئو سال مس ٿيا آهن ۽ اجان تـائين ڪيـترن علائقن ۾ مختلف صـورتن ۾ مقدارن ۾ وجود پڙ رکي ٿي.

آخري ڳالهه؛ ضرورت ان ڳالهه جي آهي ته تــرقي يافته دنيا ســان گڏ ماضــيءَ جي پورهــئي ســان گڏ پنهنجي علائقي جي تــاريخي تجــربي کي پــاڻ ۾ ســمائيندي نــئين ابتــدا ڪجي، جيڪا اصولي (principled) هجڻ سان گڏ لچڪــداريت (flexibility) واري به هجي، اُها پلي ڪمزور هجي ۾ تعداد ۾ ٿورڙي ئي ڇو نه هجي. توڙي جو ان جي ڪاميابيءَ جا پري پري تائين ڪي امڪان نظر نه ايندا هجن، تڏهن به اهڙي ابتدا ڪرڻ گهرجي. ڇاڪاڻ ته (مٿي مضمون جي ابتدا ۾ ڄاڻايـل) جن جمـاعتن پنهنجو سياسي سفر 40 ڪـان 50 سـال اڳ شـروع ڪيو هـو، تـڏهن به اُنهن کي پري پري تـائين ڪاميـابيءَ جي ڪا پڪ نه هـئي، سـندن ابتـدائي دور ۾ ٻُڌنـدڙ ۾ ڏسـندڙ مـاڻهو سـندن خيـالن ۾ آدرشن تي ٺٺـول ڪندا هئا. پر سندن اهائي اصولي سياست هـئي جنهن نه صـرف سندن علائقن پر علائقـائي ۾ بين الاقـوامي سـطح تي اثر ڇـڏيا. اصولي سياست ۾ بـدليل حـالتن مطـابق اُن کي لاڳو ڪـرڻ جي صلاحيت ئي هاڻوڪي مايوسيءَ واري ۾ بحـراني حـالتن ۾ عـوام لاءِ مثالي ڪـردار ادا ڪـرڻ جو ڪم ڪندي، جيڪڏهن ڪا ڏُر عوام لاءِ مثـالي نه ٿي بڻجي ته پـوءِ عـوام اُن سـان گڏ ڪــڏهن به نه هلندو.

حوالو

(1) Class Struggle in France, by Karl Marx (1858) (Karl Marx: Selected Writings, Oxford University Press, 1977) p, 313

مها انقلابيت: کاٻي ڌر جي پراڻي بيماري

بخشل ٿلهو

اسانجو سماج: جتي سوال گهٽ ۽ جواب گهڻا آهن

وفا منصور برڙو



۽ هونئن ته اسانجي سماج
جيڪڏنهن ڪنهن شيءَ جي سڀ
کان وڌيڪ کوٽ آهي ته اها آهي
صحيح سوال ڪرڻ، ان کي

برداشت ڪرڻ يا ان کي جـواب جي سگهه، پر تنهن هونـدي به جيڪڏهن ڪٿي سوال نـالي ڪا شـيء ملي به ٿي ته اها پڻ هڪ خاص قسم جي هوندي آهي. هر روز ڪيتريون ئي ڳـالهيون ٻـڌڻ ۾ ايندڙيون آهن ته بابا فلاڻي هنڌ هي ٿي ويــو، فلاڻي هنڌ هو ٿي ويو. آمريڪا عراق تي حملو ڪري ڇڏيو، شـام ۾ جنگ لڳي پـئي آهي، مهانگائي وڌي وئي، طالبـان حملا ڪيـا، هيترا مـاڻهو مـري ويـا، هيترا زخمي ٿي ويا وغيره وغيره. ابا ڇا ٿيـو؟ هي ٿيـو. ابا هِتي ڇا ٿيو؟ ابا هِتي هي ٿيو. ادا هُتي ڇا ٿيـو؟ ادا هي ٿيـو. ڇا ڇا ڇا ۾ ڇا!! توهـان کـان هر ڪو ڇا جو سـوال پڇنـدو ۽ ان جو ئي جواب ڏيندو پر شايد ئي ڪو اهڙو ماڻهو هجي جيڪو انهن سـيني ڳـالهين تي "ڇـو" وارو سـوال پڇي (سـوال پـاڻ سـان گڏ هڪ ذميواري کـڻي اينـدو آهي-ان سـوال جي جـواب جي ڳـولا جيڪا پاڻ کان پڇندي ڪونهي)

اڇو ته پهـرين هن پتڪــڙي، هڪ-لفظي ســوال "ڇــو" جي اهميت تي ٿورو ويچار ڪيون. هي اهڙو سوال آهي جيڪو انسان جي انسان بنجڻ پٺيان ڪارفرما سندس بنيادي خصـلت پورهـئي جي نـتيجي ۾ جنم ورتي تـو، اهو پورهيو جيڪو انسـاني وجـود جو تعين ڪري ٿو. انسان جڏهن ائپ (پـولڙن جو هڪ قسـم) هيو ته ڊي اين اي ۾ (جينياتي) ڦير ڦار ڪـان علاوه هن ۾ ٻين حيـوانن ۾ ڪو گهڻو فـرق نه هو پر پورهـئي منجهس شـين کي ڄـاڻڻ جي ضرورت، تجسس ۾ ان جي نتيجي ۾ جنم ورتڙ ذهني سگهه پئدا ڪـئي ۾ ڪيس ارتقا جي راهن تي ڳـامزن ڪيـو. هن ڏٺو ته ٻاهه ٻري.. ڇو؟ آسمان ۾ ننڍڙا ننڍڙا ٽبڪڙا ڇو ٿا ٻرن؟ آسـمان مـان پـاڻي ڇو ٿو وسي؟ هي اُپ ۾ ٻاهه جهڙو گولو ڇو ٿو ٻري؟ ۽ ان جهـڙا هزارين ٻيا سـوال ۾ اهـڙي طـرح انسـان ٻنهنجي ارتقا جي لکين سالن جون منزلون پورهيو ڪندي ۾ ان جي نتيجي ۾ جنم ورتــڙ اهڙن سوالن جي جوابن جي ڳولا ڪندي طئي ٿو ڪري.

سـائنس جو ئي مثـال وٺـو. شـيون ته هـزارين سـالن کـان مٿانهين کان هيٺاهين جي طرف ڪرنـديون پـئي آيـون، پر آئـزڪ نيوٽن وڻ تان ڪرندڙ صوف کي ڏسي سوال ڪيو ته صوف هيٺ ڇو ڪريو؟ مٿي ڇو نه ويو؟ جي سڀ شيون هيٺ ڪرنديون آهن

ته پـوءِ چنـد، تـارا ۽ بيا خلائي گرهـه هيٺ چو نه ٿا ڪـرن؟ اهي ڪهڙي شيءِ سان ڳنڍيل آهن ۽ ڪهڙي ئي مدار ۾ چو ٿا ڦـرن؟ (جڏهن ته ڪليسا جي پادرين اهـڙن ئي سـوالن جي جـوابن جي جستجو ڪندڙ گليليو ڪي سـزا ڏئي جيل بند ڪيـو). انهن سـوالن سـندس سـچي جدوجهد جي راهنمـائي ڪـئي، هن حـرڪت جا قانون دريافت ڪيا، ڪلڪيولس (ڳڻپ) جو مضمون ايجاد ڪيو ۽ سائنس ۾ رياضي جي ڪردار ڪي اڻٽر قـرار ڏئي سائنسي دنيا ۾ انقلابي تبديلي جو محرڪ بڻيو. سائنس جي ترقي شروعاتي دور کان گهٽي ياڳي ان ”چو“ جي سوال تي ئي بيٺي آهي اها سـاڳي سائنس جنهن جي بدولت اڄ اسـان جي زنـدگي سک سـان پـئي گذري نه ته سائنس ڪي صـرف ڪجهه ڏينهن لاءِ پنهنجي زنـدگي مان ڪـڍي ڏسو پوءِ ڏسو ڪهڙا نه ڏکيا ٿا ٿيون. بهرحال سـائنس جي نعمتن مـان مـزا مـاڻڻ هڪ ڳالهه ۽ سائنسي سـوچ جي طريقيڪار ڪي اپنائڻ به الڳ الڳ شيون آهن.

انسـان هـزارين سـالن کـان پنهنجي مـاحول ڪي پـاڻ ڪي بدلائينـدو آيو آهي. انهيءَ بـدلاءُ ڪيس نين ضـرورتن ۽ پـراڻين ضرورتن جي پوراءُ جي نون طريقن ڪي ڳولهڻ تي مجبـور ڪيو. مسـتقل جسـتجو هڪ اهـڙي لازميت جو نـتيجو هـئي آهي جنهن هميشه علمي جـدت ڪي جلا بخشـي. جي اسـان ڪنهن عمل يا خيـال جي ڪنهن هڪ سـمجهاڻي ڪي مڪمل سـمجهي ان تي يقين ڪري چپ ڪري ويهي رهون ته پـوءِ علم ۾ جيڪا روز روز نواڻ پئي اچي ۽ نوان نوان علم ۽ سندن شاخون پيون جـڙن تن ڪي ڪهڙي ريت سمجهائي سگهبو؟ انهن جو وجود ان ئي نقطي سان جُڙيل آهي ته هي پراڻي نظرين، عملن ۽ خيالن سان تضاد ۾ اچي، ڪنهن حد تـائين يا مڪمل طـور انهن جي عقلي بنيـادن تي نفي ڪـري، انهن تي ”صـرف هـئڻ ئي چـو؟“ ۽ ”هـئڻ چو نه؟“ جهڙا سوال ڪـري انهن خيـالن ۽ نظـرين ڪي بچا ڳاچا جي ڪٿهڙي ۾ اچي بيهاري.

پر افسوس ته اسـان وٽ تعليم جو عـام رواجي ڪـاروهنوار صـحيح سـوالن ڪي مـارڻ ۾ يا انهن جي پيـدا ئي نه ٿيڻ ڪي همٿائينـدو رهيو آهي.. اسـان جو پـورو سـماج ئي ”چـو“ جهـڙن

سوالن جو دشمن آهي. علمي درسگاهه ته تضاد جو گهر هوندا آهن، بحث مباحثا، عقلي دليل بازي ۽ شاهدين تي بدل لقائن تي يقين جا بند بدڻ انهن درسگاهن جا اهڃاڻ هوندا آهن. پر اسان وٽ حالت اها آهي ته جي توهان استاد کان سندس پاران طئي ڪيل حدن کان ٻاهران سوال ڪيو يا سندس راءِ جي ابتڙ يا ان کان مختلف نقطه نظر پيش ڪيو ته پوءِ توهان سان اهڙي جٺ ٿيندي جو سڄي عمر ياد رکندوءَ. ”استادن کان سوال ڪبو آ؟“، ”توکي مونکان وڌيڪ خبر آ؟“، ”به چار ڪتاب پڙهي پاڻ کي عالم ٿو/ٿي سمجهين؟“، وغيره جهڙا فرحت بخش جواب ملندا آهن. وري اتان نڪرو ته سڄو سماج ئي اهڙو ملندو آهي. (عُمر ۾ پاڻ وڏن کان سوال ڪرڻ بي ادبي تصور ڪيو ويندو آهي) تنهنڪري سوال ئي نه ڪريو. هنن هنن معاملن تي سوال اٿارڻ منع آهي. عرض هي آهي ته بابا جي (تنقيدي) سوال نه اٿاريا ته سماج جو ڦيٿو اڳتي ڪيئن ڦرندو؟ سوالن تي ئي پابندي هوندي ته پوءِ سماج تنزلي جو شڪار ئي ٿيندو جيئن هاڻي ٿي رهيو آهي. جرمن فيلسوف نطشي جي چواڻي ته سچ جو دشمن ڪوڙ نه بلڪه اها ڳڻ هوندي آهي ته بس اهو ئي آخري سچ آهي.

پر اهو ڪيئن ممڪن آهي ته سوال بلڪل ئي ختم ٿي وڃن؟ سوال موجود رهندا آهن پر انهن جا بهرين ڪان تيار ڪيل ٺهيل ٺڪيل جواب به پهرين کان ئي موجود هوندا آهن. مثال جي ڳالهه ٻارن جي درسي ڪتابن ۾ هر سبق يا باب جي پويان ڪجهه سوال پهرين کان ئي ڏنل هوندا آهن، جن جا جواب به وري خود سبق/باب ۾ ئي موجود هوندا آهن. اسان جي سماج سان به ڪجهه اهڙي ئي حالت آهي. يقين نه اچي ته ماڻهن کان ڪجهه بنيادي ۽ عام سوال پڇي ڏسو، هو توهان کي اهڙا پيارا جواب ڏيندا جو دل باغ بهار ٿي ويندي، پڇون ته سائين هن جواب لاءِ توهان ڪهڙا ڪهڙا ڪتاب پڙهيا، يا اڏ-ڳابري ئي سهي پر ڪهڙي تحقيق ڪئي ته جواب ملندو سائين هو فلاڻو ماڻهو هيئن پيو چوي نه، هو فلاڻي ٽي-وي شو تي هن ماڻهو هيئن چيو نه! معني اسان جو عقل بڌ سڌ تي پيو هلندو آهي. هنن ماڻهن

کي ڏسي لطيف جي هڪ بيت جي هڪ سٽ يـاد ايـنـدي آهي ته "مورک مام نه بجهٽا، هيڏانهن هوڏانهن ڪن".

ائين ڇو آهي؟ سماج تي حڪمراني ڪنـدڙ طبقا چڱيءَ ريت ڄـاڻين ٿا ته هر صـحيح ڳالهه بولهـه هر قسم جي آزاديءَ ڏانهن هڪ اهم وک آهي. سو انهيءَ جون حدون هو ڪجهه اهڙي انداز ۾ طـئي ڪنــدا آهن جو اها آزادي صــرف ڏسڻ يا بــڌڻ جي حد تائين هوندي آهي پر سـندن اصل منشا هونـدي آهي ته سـماجي جمـــود ۾ ســـندن تســـلط تي فـــرق يا ڪو خلل نه پـــوي.. تنهنڪري ميڊيا، تعليمي نظام ۾ ڪـوڙ سـارن بين طـريقن سـان هڪ پاسي ڳالهه بولهه وروڌي ثقافت کي پاڻ ڏنو وينـدو آهي ٻي پاسي اٽتر "ڳالهه بولهه" جون حدون طئي ڪيون وينديون آهن. اُهي سوال به پـاڻ طـئي ڪنـدا آهن ته جـواب بـه. ان ڳالهه جي پڪ ڪئي ويندي آهي ته سندن پاران طئي ڪيل ڳالهه بولهه کان هـتي ڪــري مـاڻهو ســوچ ســمجهه جا ٻيا طريقيڪــار ۽ ويچــار- ڌارائون ته نه ٿا اپنائن. ان جي باوجود به جي ڪوئي ڪتي انهن ناانصافين، سماجي برائن يا بنيادن تي سوال اٿاريندو آهي ته پوءِ هر قدم تي سندس گهٽ گهيٽ سـوڙها ڪـرڻ جـون ڪوشـشـون ڪيون وينديون آهن.. نيلسن منڊيلا جو مثال اسان جي سـامهون آهي. هن ســوال ڪيو ته آفريڪا جا ڪــارا پنهنجي پــوءِ تي ئي غلام ڇو آهن؟ سـچي ڏکڻ آفريڪا ۾ اچا ڪــارن سـان امتيــازي سلوڪ ڇو ٿا ڪن؟ ريلوي اسٽيشنن ۾ عـوامي هنـڌن تي اهو ڇو لکيل آهي ته "صرف يورپي ماڻهن لاءِ" يا اچا تذليل آميز تخـتيون ته "ڪارن ۽ ڪتن جو اندر اچڻ منع آهي" ڇو لڳل آهن؟ ڏاڍ ۽ نا انصــافيءَ ســان اهو عــدم ٿهڪــاءُ ۽ ان جي حل ڪــڍڻ ۾ ان منجهــان جــان ڇــڏائڻ جي جســتجو ئي کيس آفــريڪن نيشــنل ڪــانگريس جو ســرگرم ڪــارڪن نــاهي ڇــڏيو ۽ کيس سياسي طــور ســرگرم ٿيڻ تي مجبــور ڪيو (پر اهو فقط تنقيــدي ذهن ۾ مــاڻهپي ۾ يقين رکنــدڙ مــاڻهوءَ لاءِ ئي ممڪن آهي) ۽ انهيءَ مــتي ذڪر ڪيل جســتجو ئي کيس ســتاويهه ســال جيل پــيڙو ڪرايو پر انهيءَ ســاڳئي جســتجو ۽ عــدم ٿهڪــاءُ ئي آفريڪا ۾ نسلي متيبد جو خاتمو آنـدو ۽ برابـري تي بـڌل سـماج جي جـوڙ

جک جي پيڙهه جو بـــتر رکيـــو. دنيا جي تقـــريبن ســـيني ڏاهن، عالمن، اڳواڻن، شاعرن، ليککن وغيره جي تاريخ پـڙهي ڏسو ته انهن جي عظمت جي پٺيـان توهـان کي ان بغـاوت انکـار جو سوال ضرور ملندو.

حالتن، خيالن، نظرين عملن کي ايئن تنقيدي نقطهءِ نظـر سان پرکڻ انهن جي سـببن، محـرکن اثـرن جي تهـه تـائين پهچڻ لاءِ هک آزاد، پاڻ پري سائنسي طريقه کار جي تنقيدي ســوچ جي ضــرورت هونــدي آهي اهــا تــڏهن ئي ممکن آهي جڏهن هک انسان۔ فکري طور آزاد ٿئي پـر هک رجعـتي سـماج خـــود پنهنجي فکـــري آزاديءَ جـــو مـــامرو کـــو انفـــرادي ِ نفسياتي ۔نه پر سڄي سماج جي آزاديءَ جي جدجهد سان جڙيل سوال آهي. ۔ صرف سائنسي ايجادن نعمتن کي ئي نه اپنايو پر سائنسي تنقيدي رويو به اپنـائڻو پونـدو جيکــو حـالتن تي صــرف کـــڏهن کلڻ تـــه کـــڏهن روئڻ پٽڻ گهـــوڙا گهـــوڙا کـــرڻ ناهي ۔ڏيندو. اهڙو رويو هک ڊاکٽر جي تپاس واري طريقه کــار جيان هوندو آهي ذاتي جذبن۔ چاهڻ نه چــاهڻ کــان ٿــورو مــٿي ايريـــل هونـــدو آهي ســـندس بيمـــارين جـــو پتـــو لڳـــائي علاج ڏيندو/ڳوليندو آهي جيکــو تلخ حقيقتن مــان مــايوس نــه ٿينــدو آهي پر انهن مان سبق حاصل کـري پنهنجي علم واڌارو کـري ساڳئي مسئلي کي بهتر انداز حل کــرڻ جي کـوشــش کنــدو آهي. ايئن ئي هتي به پاڻ کي سماج جو ڊاکٽر ٿيڻــو پونــدو جنهن لاءِ علم عمل جي ضرورت آهي نه ته۔ بي صورت اســان بــه سماج جا عطائي ڊاکــٽرئي رهنداســين جــيئن هــاڻي آهيــون پــوءِ قصو ايئن ئي نيم حکيم وبالِ جان وانگر پيو هلندو رهندو.

مها انقلابيت ترميم پسنديءَ جي هيکڙائي؛

جـــدلياتي اصـــولن پٽانـــدڙ به متضـــاد ڇـــيڙا (رشتا، تصـور، رجحــان، کنهن ٿين حقيقت هک به ٿيندا آهن. مثــال طــور جــيئن مقــدار معيــار جا



متضاد، ماپ يا تور جي تصور ۾ هڪ ٿيندا آهن يا جيئن عورت ۾ مرد جو جنسي فرق، ٻوليءَ اندر لفظ انسان ۾ هڪ ٿيندو آهي يا جيئن جسم ۾ ذهن تي تمام گهڻي خوشي يا گهري صدمي جا اثر ساڳيا پوندا آهن ۾ انهيءَ ڊپاءُ هيٺ اکين منجهان ڳوڙها وهڻ شروع ٿيندا آهن بلڪل ساڳي ريت ڪميونسٽ يا عوامي سياست اندر به انتهاپسنديون جهڙوڪ مها انقلابيت ۾ ترميم پسندي هڪ ٿيئن رجحان يعني موقعي پرستي ۾ ڇيهه ڪندا آهن. اُنهيءَ ڪان پهرين جو اسان انهن مختلف پر ساڳين نتيجن تي کُٽندڙ رجحانن جي پاڻ ۾ جدلي ڳانڍاپي ، انهن رجحانن جي طبقاتي بيهڪ، سياست ۾ سماج تي انهن جي اثرن تي اچا وڌيڪ ڳالهايون، انهن رجحانن جي اصطلاحي وصف ضروري آهي. "مهاانقلابيت" عوامي سياست منجهه هڪ اهڙو رجحان آهي جيڪو انقلاب ۾ سماجي تبديليءَ جي معروضي محرڪن کي درگذر ڪندي، سياسي عمل ۾ پنهنجي موضوعي ڪردار کي وڌائي چڙهائي ڪري يا تمام گهڻو اهم سمجهندو آهي ۾ بنيادي اصولن جي تحفظ جي نالي ۾ هڪ ضروري ۾ اٽر مفاهمت کي به رد ڪري ڇڏيندو آهي جڏهن ته ترميم پسندي وارو رجحان، انهيءَ جي ابتڙ انقلاب ۾ سماجي تبديليءَ جي عمل ۾ معروضي محرڪن کي وڌائي چڙهائي ڪري ۾ پنهنجي موضوعي ڪردار کي گهٽ ڪري ڏسندو آهي ۾ مفاهمت جي آڙ ۾ پنهنجي بنيادي اصولن تان به هٿ کڻي ويندو آهي. اهڙي ريت سياسي عمل ۾ انهن منجهان هڪ رجحان غير ضروري حد تائين موضوعيت پسند ۾ ٻيو رجحان غير ضروري حد تائين معروضيت پسند ٿيڻ جو لازمي نتيجو آهي جنهنجي ٻي لازميت هڪ بدبودار قسم جي موقعي پرستي ئي ٿي سگهي ٿي ٻيو ڪجهه نه. موقعي پرستي منجهان مراد پورهيت ۾ عوامي تحريڪ جي اوسر کي ڏک هڻندڙ هڪ غير ضروري مفاهمت يا مصلحت آهي. لينن مفاهمت جي سوال کي ڪڏهن به تجريدي انداز ۾ نه سمجهيو نه سمجهايو. هن مفاهمت جي ٻن صورتن کي واضح ڪيو. هڪ مفاهمت معروضي

حالتن جو جبر ۾ ضروري هوندي آهي ۾ هڪ ٻي مفاهمت موضوعي ۾ غير ضروري آهي. اهو ممڪن آهي ته هڪڙي قسم جي مفاهمت هڪ وقت ۾ ضروري يا انقلابي ۾ ساڳي ئي مفاهمت ڪنهن ٻي وقت ۾ غير ضروري ۾ موقعي پرستاڻو عمل تي ظاهر ٿئي. تنهنڪري صرف ڪنهن تنظيم پاران مفاهمت ۾ مصلحت جي حڪمتِ عملي هروقت غير انقلابي عمل هجي ائين ناهي هوندو. ساڳي ريت انقلاب ۾ تڪراءُ جي حڪمت عملي هر جاءِ تي ضروري ناهي ته واقعي به انقلابي هجي. درحقيقت مفاهمت هجي يا مخاصمت انهن جي معقوليت بدليل حالتن جي ٺيڪ ٺيڪ تجزيي ڪانپوءِ ئي طئي ڪري سگهجي ٿي. اِنهيءَ جي بغير اِنهن حڪمت عملين يا اصطلاحن جي پنهنجي پاڻ ۾ ڪا به عملي معنيٰ ناهي. مثال طور چين ۾ انقلاب ڪان گهڻو اڳ ڪميونسٽن جو ڪومنتانگ سان اتحاد هو، جنهن سبب جاگيرداريءَ کي ڪاپاري ڌڪ لڳو. ٻي دور ۾ ڪومنتانگ سامراجي مدد سان ڪميونسٽن جو ڪوس ڪيو ۾ اتحاد خانه جنگي ۾ بدلجي ويو. ٽين دور ۾ جاپاني سامراجيت خلاف وري اهو اتحاد نئين سرعمل ۾ آيو. چوٿين دور ۾ وري ڪونتانگ ۾ ڪميونسٽن منجهه مسلح چڪتاڻ شروع ٿي جنهن ۾ آخرڪار ڪميونسٽ سوپارا ٿيا. چين اندر انقلابي قوتن جي ڪاميابي مفاهمت ۾ مخاصمت جي ڊگهي ۾ پيچيده عمل ڪانپوءِ ممڪن ٿي سگهي.اهڙي ريت هڪ انقلابي پارٽي يا تنظيم جي حقيقي انقلابي هئڻ جو هڪ اهم معيار سندس اها اهليت هوندي آهي جنهن سبب هو پنهنجي دور جي حالتن جي صحيح ڪٿ ڪري سگهندي آهي، لينن جي لفظن ۾ ”ٺوس حالتن جو ٺوس تجزيو“. اهو انهيءَ ڪري ته انهيءَ تجزيي جي بنياد تي اُها تنظيم پنهنجي ۾ دشمن جي طاقت جي توازن جو صحيح صحيح اندازو ڪندي، پنهنجي سياست جا عبوري مرحلا طئي ڪندي اڳتي وڌندي آهي، انهن ئي حالتن جي ٺوس تجزيي جي بنياد تي پارٽين جي جوڙجڪ ۾ حڪمت عملي طئي ٿيندي آهي. مثال طور چا

حالتون (موضوعي ۽ معروضي) وڌي چڙهي، دشمن تي حملي ڪرڻ ۽ رياست تي قبضي واريون آهن يا ڪنهن به قسم جي مهم جوئي کان ٽارو ڪندي، پنهنجي قوت کي ڪنهن رياستي حملي کان بچائڻ واريون آهن؟ ڇا حالتون ڪُلي عوامي سياست ڪرڻ واريون آهن يا پاڻ کي ڍڪي، انڊرگرائونڊ ڪري پنهنجي ”ڪور“ سنڀالڻ جون آهن؟ ڇا قانوني سياست جي دائري اندر عوامي سياست ۾ پنهنجي قوت کي وڌائڻ جا امڪان موجود آهن يا اهي ختم ٿي چڪا آهن ۽ صرف غير قانوني (هٿياربند) جدوجهد جو ئي رستو بچيل آهي؟ يا وري اهو ته ڇا قانوني ۽ غير قانوني حڪمت عمليون گڏ به ڪٽي سگهجن ٿيون يا هڪ جي هوندي ٻي جو هئڻ ممڪن ڪونهي.؟ جيڪڏهن واقعي به حالتون انقلاب جي حق ۾ ڪونهن ته ڪهڙي ريت انهن کي انقلاب جي حق ۾ ٻڌائي سگهجي ٿو؟ مفاهمت جي دور ۾ سياسي هيڪڙائي ۽ نظرياتي تضاد واري ٻيهڪ کي ڪيئن ۽ ڪهڙي حد تائين نبيرجي وغيره، اهڙي قسم جا ئي سوال هوندا آهن جنهن کي سماج جي ٺوس تجزيي؟ مختلف تضادن جي شدت، پنهنجي ۽ دشمن جي صحيح سگهه جي صحيح ڪٿ ۽ جدلي سمجهه سان طئي ڪرڻ ضروري هوندو آهي. نظرياتي ۽ تنظيمي نقطه نگاهه کان هي اُهو بنياد آهي جتي تنظيم يا پارٽي کان ٿيل هڪ دور جي غلطي ٻي دور ۾ جلد تدارڪ نه ٿيڻ جي صورت ۾ پوري تحريڪ ۽ تنظيم جي تذا ويڙهه ڪري ڇڏيندي آهي. پوري ڪميونسٽ تحريڪ اهڙي قسم جي مثالن سان ڀري پئي آهي. عالمي توڙي ڏيهي ڪميونسٽ سياست جي پسپائي جا خارجي ڪارڻ ڪيترا ئي ٿي سگهن ٿا پر داخلي طور به سبب ئي اهم رهيا آهن جن منجهان هڪ ترميم پسندي آهي ته ٻيو مهاانقلابيت. اهي ٻئي رجحان ٺوس حالتن جو ٺوس تجزيو ڪرڻ کان محروم هوندا آهن.جيئن ته مارڪسي ليننني سياست ۾ فڪر منجهه ترميم پسندي يا سڌاريسنديءَ واري لائين ڪوڙ سارين معنائن ۾ شروع کان ئي موقعي پرستي سان سلهاڙيل رجحان طور سمجهي ۾

سجاتي وينـدي آهي اهو جحـان انقلابي تحـريڪ جي انـدر تـوڙي ٻاهر پيدا ٿيندو رهندو آهي پر مهـاانقلابيت واري رجحـان تي ڳالهه ٻولهه گهٽ ٿينـدي آهي ڇاڪـاڻ ته اهو رجحـان انقلابي ڳر منجهه پيدا ٿيندو ۽ پلبو آهي هي ٻويون رجحـان ڳـولهي لهڻ انهي ڪـري مشــڪل هونـــدو آهي جو اهو پنهنجي بچـــاءُ ۾ ڏيک ۾ مارڪسي لينــني اصــولن، قــانونن ۾ ٻـوليءَ کي ئي وڏي زور شــور ســان تجريدي انداز ۾ استعمال ڪنـدو آهي ۽ اسـان جهـڙن سـماجن ۾ جتي هونئن ئي مارڪسي ۽ جدلي سـمجهه جي اُڻـاٺ آهي جـتي جــدلياتي فلســفي تي مهــارت ته پـــري جي ڳالهه پر مارڪسي اصـطلاحن جي گهـري ڄـاڻ جي به کـاٽي ڌر جي قيـادت منجهه کـوٽ هونـدي آهي اُتي حقيقي انقلابي بيهڪ ۾ ان رنگ يا ڏيک ۾ موجـود مها انقلابيت جي تفريق کـرڻ کـو آسـان کـم کـونهي. پنهنجي رنگ ڍنگ ۾ انقلابي پر پنهنجي اصل ۾ ردِانقلابي سياست ۾ ٻـوليءَ کي لينن انقلابي لفـاظي ۾ سياست کي کـاٻي ڌر جي پارٽي بيماري سـڏيو ۾ پنهنجو جڳ مشـهور کـتـاب (Left wing communism, an infantile disorder) لکيو. تنهن کـري اڄ ڀـاڻ تـرميم پسـنديءَ تي لينـني تنقيد کي پنهنجو کـنـدي صـرف مهـاانقلابيت جي رجحـان کي کجهه تـاريخي حـوالن سـان ۽ پاڪستان يا سنڌ ۾ پنهنجي هاڻوڪي صورتحال جي نسـبت سـان سمجهڻ جي کـوشش کـنداسين.

کجهه تاريخي مثال؛

ڀاڻ مٿي مهاانقلابيت جي تعريف ۽ تشريح کـري آيا آهيون پر اهو ســمجهڻ به ضـــروري آهي ته اهي تعريفـــون ۽ تشـــريحون عمـــومي آهن ۽ انهن منجهه نســبتيت وارو پاسو حـــاوي آهي يعـــني اهو عين ممڪن آهي ته کا هڪ حکمت عملي جيڪــا کجهه خاص حالتن ۾ مهاانقلابي ثي پاسي سا کجهه ٻين حــالتن ۾ انقلابي ثابت ثي ٻـئي، تنهن هونـدي به ڀـاڻ جيکـڏهن عمـومي تعريف جي روشــني ۾ ئي ڏيهي ۾ عـالمي کميونسٽ تحـريڪ

جي ماضـــي تي هڪ مختصر نظر وجهنداسـين ته اسـان کي
مثالن جي اُٽاٽ نظر نه ايندي. يونائيٽيڊ جرمن ڪميونسٽ پارٽي (
(VKPD ۾ اٽلي جي ڪميونسٽ پارٽيءَ جي ئي مثالن کي ڏسجي.
پوئين صدي جي ٻي ڏهاڪي ۾ جرمني جي هڪ اهم اڳواڻ پال
فورلچ هڪ دفعي چيو ته ”اسان اڄ پارٽي جي پاليسي کان الڳ ٿا
ٿيون هيل تائين اسان انقلاب جو انتظار ڪيوسين، هاڻي اسان
ڳـيرائي ڪنـدي انقلاب آڻينداسـين.“ هنن مـزدورن کي ڪم ڇڏ
هڙتال جو سڏ ڏنو پر مزدورن عام هڙتال کي ڪا خاص موٽ نه
ڏني. اهڙي ريت هڙتال جي ڪيترا ئي سڏ جڏهن ناڪام ٿيا ته
پارٽي جي ڪجهه ڏڙن اجا سخت حڪمت عملي تي ڪم ڪندي
هڪ پاسي حڪـومت خلاف هٿياربند تحـريڪ هلائي ۾ ٻي پاسي
پـورهيتن کي فيڪـٽرين منجهـان زبردسـتي ٻـاهر ڪـڍڻ جـون
ڪارروايون ڪيون جنهن ڪانپوءِ پورهيتن جو (VKPD) ڏانهن رويو
اجا سخت ٿي پيو ۾ ڪٿي ڪٿي ته پورهيتن ۾ پارٽي جي وچم
چڪريون پڻ ٿيون، اهڙين حالتن جو نتيجو ڏينهن جي سج جيان
واضح هوندو آهي، سال 1921 جي مارچ مهيني ۾ (VKPD) جي
ساڍا ٽي لک ميمبرشپ آگسٽ تائين ايندي ايندي اڌ کان وڌيڪ
گهٽ ٿي وئي ۾ ڏيڍ لک تائين پهتي. پارٽي پاڻ سان گڏ انقلاب جي
امڪان کي به ٻهاري وئي. خود اٽلي ۾ اميدو بورڊگا جو ڪردار
مهاانقلابيت جي بهترين سمجهاڻي ڏئي ٿو جنهنجي انقلابي تجـزين
کي لينن به ساراهيندو هيو پر ساڳي وقت لينن سندس تجزين
جي نتيجن سان اختلاف به ڪندو هيو جيڪي مهاانقلابيت جو
اهڃاڻ هيا. مثال طور بورڊگا جي پنهنجي پارٽي جي سڌارپسند
رجحانن تي تنقيد زبردست هئي پر هڪ اهڙي وقت ۾ جڏهن اٽلي
اندر فاشزم جو تمام گهٽي تيزي سان اُڀار ٿي رهيو هيو تڏهن
بورڊيگا پنهنجي پارٽي جي سڌارپسند رجحانن تي تنقيد ڪندي
1921 ڌاري ٿيل ڪانگريس ۾ واڪ آئوٽ ڪري نڪري ويو ۾
مهاانقلابيين کي گڏ ڪري هڪ الڳ پر ننڍي ڪميونسٽ پارٽيءَ جو
بنياد وڌائين جنهن سبب فاشزم خلاف گڏيل مزاحمت ڪمزور ٿي

جنهن جا اگــرا نتيجا بعد ۾ ســيني کي پوڻا پيــا. اهــڙي ريت جيڪڏهن غير ضروري مفاهمت ۾ ترميم پسندي جي حوالي سـان ڏسجي ته ايران ڪانوني نيپال تائين تاريخ ۾ انيڪ مثال موجود آهن ته بي پاسي انڊونيشيا ڪـانوني ٿائيلينڊ تـائين هڪ ٻي انتهاپسـندي يعني مهـاانقلابيت جي مثـالن سـان به تـاريخ ڀـري پـئي آهي ٻنهي صـورتن ۾ تمـام گهـڻيون سـگهاريون ڪميونسٽ پـارٽيون (جن منجهان ڪنهن جو ملڪ جي 80 سيڪڙو ڀهراڙي تي قبضو موجود هيو ته ٻين جي ميمبرشپ ڏهه لکن کان به مٿي هئي) ڦهه ڪــري پٽ پيون.

مهاانقلابيت جا سماجي ۾ طبقاتي بنياد؛

مهـــاانقلابيت جو رجحـــان نوجـــوانن منجهه ٻين جي ڀيٽ ۾ ڪجهه گهڻو پيدا ٿينـدو آهي. گهٽ تجـربي سـان گڏ رومـانويت ۾ جـذباتيت جي امـيري سـبب اهي نوجـوان ئي هونـدا آهن جن لاءِ سماجي اوسر جي قانونن ۾ معروضي محرڪن کي اهميت ڏيڻ ڏکيو ٿي پوندو آهي. اهو ئي سبب آهي ته پـارٽي جي مهـاانقلابي پروگرام ۾ نعرن جي گهڻي تـڏي مقبـوليت پـارٽي جي شـاگرد يا نوجوانن جي فرنٽ منجهه ئي هوندي آهي. جيستائين سوال آهي مهاانقلابيت جي طبقاتي بنيادن جو ته انهيءَ منجهه ڪا به حيرت جي ڳالهه نه هئڻ گهرجي ته ترميم پسندي هجي يا مهـاانقلابيت، اهي ٻئي متضاد پر نتيجي ۾ هڪڙا رجحـان تنّظيم ۾ تحـريڪ جي پيٽي بورجوا يا وچـولي طبقي يا پـرتن منجهه پلبا ۾ وڌنـدا رهنـدا آهن ۾ جيئن ته پاڪستان انـدر ڪـاٻي ڌر وري نـئين سر اُسـري رهي آهي ۾ اجا شروعاتي (ايمبريانڪ) ڏاڪي تي آهي تنهنڪري سندس گهڻو ٽٽو آڌار اجا انهيءَ پرت تي ئي آهي. تنهنڪري اهي ٻـئي رجحـان ايمبريـانڪ صـورت ۾ ئي صـحيح پر اسـان منجهه موجـــود آهن ۾ ڪنهن به هڪ رجحـــان جي موجـــودگيءَ ڏانهن اکيون ٻوٽي ٻي رجحان کي جئين جو تيئن دليلن سان ثابت ڪرڻ منجهـان اسـانجي مقصد کي فائـدو نه پر نقصـان ٿينـدو. انهن

رجحانن جي خاتمي جو هڪ حل پورهيت طبقي سان جڙڻ آهي □ ننڍين ننڍين تحريڪن ذريعي انهيءَ تعلق کي عضوياتي بنائڻ □ پنهنجي سمجهه کي سنجيده □ پورهيت طبقي جي صحيح نمائندگيءَ جي اهل بنائڻ آهي. جيڪڏهن پاڪستان يا سنڌ اندر ڪاڀي ڌر اهو سڀ ڪجهه ڪرڻ □ ناڪام ٿي وڃي ته پوءِ ٻين رجحانن جي اوسر ٽڪڙي ٿيندي □ وچولي طبقي تي انحصار انهن رجحانن جو مادي بڻياد بڻبو، ڇاڪاڻ ته اهو وچولو طبقو ئي هوندو آهي جيڪو پنهنجي معاشي □ سماجي بيهڪ سبب اسٽيٽسڪو مخالف هڪ وڏي □ صبر طلب جدوجهد کي مستقل مزاجي سان طئي ڪرڻ کان سُنڌ هوندو آهي، جنهنجون دانهون □ ڪوڪون ڪلوميٽرن تائين پر نظر جي مار ڪجهه فٽن تائين هوندي آهي. تنهنڪري اهو هميشه انقلاب □ آزاديءَ جا شارٽ ڪٽ ڳوليهندو رهندو آهي □ نتيجي □ طور هڪ دور □ مهم جوئي واريون حرڪتون ڪنديون ٻي دور □ موقعي پرستي جي انتها ڪندي، يا ته حڪمرانن جي ڪيمپ □ ويهندو آهي يا وري سياست تان ئي هٿ پٽي ڇڏيندو آهي.

مها انقلابيت يا سياسي نرگسيت؛

بالشويڪ روس □ ڇو ڪامياب ٿيا □ جرمني □ ڪميونسٽ ڇالاءِ ناڪام ويا.؟ لينن وٽ انهيءَ سوال جو جواب پنهي پارٽين جي حڪمتِ عملي جي ڇوند □ لڪل آهي. (جنهنجو مختصر ذڪر پاڻ مٿي ڪري چڪا سين). جرمن ڪميونسٽن جي اُها ڇوند جنهن ڪين پاڙان ڪمزور ڪيو سا هئي پيٽي بورجوا □ بورجوا ادارن □ ٽريڊ يونين □ ڪم ڪرڻ کان سندن ڪُتو جواب. درحقيقت سماج □ طبقاتي تضادن سميت سمورا تضاد وهڪري □ هوندا آهن. اهي جامد يا قطعي ناهن هوندا. ڪوڙ سارا وچولا سياسي ٽوڙي معاشي پرت حاڪمن □ محڪومن جي سياست کان متاثر ٿيندا رهندا آهن □ جيڪي بقول لينن جي ته مخالف سياسي ڪيمپن □ هيڏانهن هوڏانهن (VACILITATE) ڪندا رهندا آهن. تنهن ڪري هڪ اهڙي تنظيم جيڪا انهن سان رابطي يا تعلق □ هوندي آهي سا ئي ان وقت

جڏهن اهڙن پرتن جو جهڪاءُ پورهيتن جي سياست ڏانهن هوندو آهي، فائدو حاصل ڪري سگهندي آهي. فيبروري انقلاب ۾ منشويڪن جي ساڄي يا کاٻي ڌر جو اختلاف، جون ۾ بالشويڪن جو پورهيتن جي سويتن جي 13 سيڪڙو قوت جو آڪٽوبر ۾ 51 سيڪڙو تائين پهچڻ ۾ انهيءَ حڪمتِ عملي جو وڏو هٿ هيو. بقول لينن جي ته

the entire history of Bolshevism, both before and after the October Revolution, is full of instances of changes of tack, conciliatory tactics and compromises with other parties, including bourgeois parties

پر مهاانقلابي پارٽيون جيئن ته پنهنجي پاڻ کانسواءِ سماج ۾ ٻي هر سياسي صورت کي ردانقلابي سمجهنديون آهن تنهنڪري اُهي هر قسم جي مفاهمت، ٻه پير پوئتي ڪرڻ، ٻين پارٽين گروهن سان اتحاد جي خلاف هونديون آهن. نتيجي طور اُهي هميشه فرقيورايت جي ور چڙهندي، ڪڏهن ٻه عوامي نمائيندگيءَ جي دعويٰ جي اهل ٻڌجي نٿا هن سگهنديون ۾ هڪ گروپ جي ئي حيثيت ۾ نه ۾ خالص طور تي پنهنجو انقلابي پٽو بچائينديون آهن ۾ انهيءَ بچاءُ کي ئي پنهنجو انقلابي فرض سمجهنديون آهن. هر اُهو عمل، حڪمتِ عملي يا قدم جنهن سان سندن منشور ۾ ڏنل واضح پروگرام ۾ انقلابي خالصپڻو ميرو ٿيڻ جو انديشو هوندو آهي تنهنڪي ڇڏي ڏيڻ تي زور ڏينديون آهن. هي ساڳو رجحان اوهانکي سنڌ جي طبقاتي، قومي ۾ جمهوري سياست ۾ به عام جام نظر ايندو. اهو ائين آهي جيئن هڪ پاسي مها انقلابي ڪامريڊ، مارڪس ۾ لينن جي انهيءَ نعري کي ته زور شور سان ڪٽندا آهن ته دنيا جا پورهيتو هڪ ٿي وڃو پر پاڻ انهيءَ نعري جي عملي نفي ڪندا رهندا آهن چاڪاڻ ته پورهيتن جو ايڪو ته پري جي ڳالهه پر پنهنجي ڌڙيبندي واري نفسيات سبب ڪميونسٽن جي ايڪي کي ئي هروقت ڪاپاري ڌڪ هڻندا رهندا آهن. پارٽي اندر جدوجهد جي جمهوري اصول کي غير جمهوري انداز ۾ اڳتي وڌائيندي انتهائي بحران واري دور ۾ به ٽوڙ ڦوڙ جو ماحول جوڙيندا وتندا آهن ۾ سماج اندر مايوسي کي همٿائيندا رهندا آهن. ٻين لفظن ۾ هڪ پارٽي ۾ موجود ڪامريڊن سان گڏيل ۾ اختلافي جدوجهد جو توازن وڃائيندي، هڪ طبقاتي سماج ۾ انقلابي پارٽي جي جدوجهد جي

پيٽ ۾ پارٽي اندر جدوجهد کي اوليت ڏيندا رهندا آهن. هڪ انقلابي پارٽي لازمي طور تي ڪو مفعولي ماڻهن جو ميڙ ناهي هوندي بلڪه اها هڪ اهڙي وحدت هوندي آهي جنهن جي ڳر ۾ متحرڪ ۽ زنده ڪثرت موجود هوندي آهي پر مهاانقلابيت جو شڪار ماڻهو انهيءَ ڪثرت کي قطعي رنگ ڏيندي پارٽي ڪانوٽيڪ پنهنجي دائري کي توانائي ڏيڻ شروع ڪندا آهن جنهنجو لازمي نتيجو پهرين ڏاکي ۾ ديڳڙي منجهه ديڳڙي نهڻ هوندو آهي ۽ ٻي ڏاکي ۾ گروپ جي حيثيت ۾ پارٽي کان عليحدگي ٿيندي آهي جنهنکي اڳتي هلي پوءِ هڪ الڳ پارٽيءَ طور اعلانيو ويندو آهي ۽ پوءِ جيڪڏهن هو ڪجهه وڌڻ ويجهڻ ۾ ڪامياب ٿي به ويندي آهي ته انهن ئي حالتن منجهان وري گذرندي آهي جنهن منجهان سندس مدر پارٽي گذري رهي هئي ۽ وري هڪ ٻيو دائرو شروع ٿيندو آهي. سنڌ جي عوامي سياست جي تاريخ جو اهو به هڪ وڏو الميو رهيو آهي.

اسانجو دور ۾ عبوري مقصد؛

آءُ ذاتي طور سمجهان ٿو اسانجو هي دور انقلاب جي آخري نه پر پهرين مرحلن جي تياري جو دور آهي، پنهنجي جوڙجڪ کي بهتر ڪرڻ ۽ سماج ۾ پاڙ هڻڻ جو دور آهي. هي دور غير ضروري حد تائين سخت نه پر ضروري حد تائين نرم ٿيڻ جو آهي، هي دور انهيءَ پارٽي جي جوڙجڪ جا بنياد وجهڻ جو دور آهي جيڪا اڳتي هلي انقلابي پارٽي جي نهڻ ۾ مددگار ٿي سگهي. هي دور رياست خلاف ڪنهن وڏي فيصله ڪُن ويڙهه بجاءِ ننڍيون ننڍيون ويڙهون ڪري وڌڻ ويجهڻ جو دور آهي. جنگ جاري رکڻ جي عمل منجهه هڪڙا ڏاکا يا مرحلا جنگ کي ٽارڻ جا به هوندا آهن. مثال طور بريست معاهدي بابت لکيل هڪ مضمون ۾ لينن ڪميونسٽن جي فرض بابت لکي ٿو ته)

Their duty is to try avoid battle, to wait until the conflict between imperialists weaken them even more, and bring the revolution in other countries even



.nearer) انهن جو فـــــرض آهي ته هو جنگ کي ٽـــــارين اوسـيتائين انتظـار ڪن جيسـيتائين سـامراجين جو داخلي تضـاد ڪين اڃا وڌيڪ ڪمزور ڪري پين ملڪن انقلاب جي آمد کي ويجهو ڪري.(Selected works of Lenin vol; 2 page no 687) ساڳي صورتحال هـتي به آهي هـتي اسـان کي اوسـتائين جيستيائين اسانجي تنظيم جا بنياد مختلف جڳهين تي مظبـوط نه ٿا ٿين، رياست کي حملي جي دعوت ڏيڻ واري حڪمتِ عملي يا سرگرمي کي ٽارڻ گهرجي. اهو سچ آهي ته ٽڪــراءُ جي پاليسي کي انقلابي پـارٽي هميشه يا وڌي عرصي تـائين رد نه ٿي ڪــري سگهي ڪڏهن ڪـڏهن ته اهو ٽڪــراءُ به پـارٽي جي تـرقي کي همٿائينـــدو آهي پر ســـوال اهو ته انهيءَ ٽڪـــراءُ کي هڪ انقلابي پارٽي ڪڏهن ڪهڙي دور وڏائي ٿي. انهيءَ بحث گـرامچي به ڪجهه پنهنجو حصو وجهي ٿو. گرامچي طبقاتي جدوجهد جي ڏگهي عمل اهڙي قسم جي دورن کي ٻن اهم خانن ورهـائي ٿو. وار آف پوزيشن وار آف مينيوئر. پوئين منجهـان مـراد هڪ اهڙي دور جي آهي جنهن طبقـاتي جنـگ، عـوام رياست جي جنگ کليل نـروار ٿي بيهنـدي آهي، جـڏهن ته پهـرين جو مقصد هڪ آهستگيءَ سان جاري رهندڙ، لڪل ٽڪراءُ آهي جنهن ٻنهي پاسن جي قوتـــون ســـماج تي پنهنجو اثر وڌائڻ لاءِ ســـرگرم هونـــديون آهن. اســـان پـــاڻ کي وار آف پوزيشن جي حـــالت ڏسون ٿا جنهن اسان پهرين ڏاکي پنهنجي خيـــالن پنهنجي سياست جي سماج قبـوليت لاءِ جهـيڙيون ٿا چاڪـاڻ ته انهيءَ قبوليت جي ڏاڪي ٽپاندر اسـانجي جدوجهد جي ٻي دور جو تعين ٿيڻو آهي. جيستائين سماج اندر سمجهه جي مختلف دائرن انـــدر جاگيرداري، پٺتي پيل ثقافتي قدر، تنگ نظر قومپرســتي، مـذهبي انتهاپسندي نسل پرستي ان جي سياست لاءِ قبوليت موجود آهي، تيستائين اسانجي خيالن سياست جي قبــوليت ممڪن نه ٿي ٿي ســگهي. ٽنهنڪــري رياست ســان ســڌي ٽڪرڪـان پهـرين رياست جي سماجي سياسي صورتن سـان ٽڪـر پهـرين ڏاڪي

□ اتي هار جيت جي فيصلن کانپوءِ ئي وڌي، واضح □ فيصله ڪُن
ويڙهه جو دور شروع ٿيڻو آهي. پين لفظن □ جڏهن سماج تي
انقلابي □ عوامي قوتون پنهنجو اثر وڌائي وينديون آهن □
رياستي هڪ هٿي ڌهڻ شروع ٿيندي آهي تڏهن ئي رياست
پنهنجي عسڪري، اصل □ پُر تشدد روپ منجهه ظاهر ٿي بيهندي
آهي تڏهن ئي وار آف پوزيشن وارو ڏاڪو وار آف مينوئر □
بدلجي ويندو آهي. انهن پنهي دورن جون حڪمت عمليون،
دوست □ دشمن الڳ الڳ هوندا آهن پر هڪ مها انقلابي انهن
سمورن مامرن □ پاڻ کي ڪٿل ثابت ڪندا آهن. سندن جهڪاءُ
هر سوال جي شدت پسند پاسي ڏانهن هوندو آهي. انقلاب سان
رومانس سندن انقلابي سمجهه تي حاوي هوندو آهي. پارٽي □
حڪمتِ عملين بابت سندن سمجهه تجريدي □ دؤري ضرورتن
کان مٿانهين هوندي آهي. هُنن وٽ انقلاب ڪجهه اصولن يا نعرن
يا نقطن تي ئي ڄمي بيهڻ جو نالو آهي. هندستاني ڪارٽون فلم
”دلي سفاري“ جي پولن وانگي جيڪي هر جاءِ هر گهڙي صرف
هڪ ئي ٻُلي ڦاڙ نعرو هڻندا آهن ته ”هله بول“ اهي مها انقلابي
جنگ جي خيال □ ايترو ته گم ٿي ويندا آهن جو سندن ڌيان
جنگ جي تياري يا انهن سوالن ڏانهن به ناهي ويندو جن بغير
دشمن ته پري جي ڳالهه پر پنهنجي قوت جو ٺيڪ اندازو به نه ٿو
ٿي سگهي. مثال طور اسانجي پارٽي اندر پارٽي جي قيادت □
خاص طور اندريون ڪور ڪيترو انقلاب لاءَ مري □ جيئي ٿو،
انجي پنهنجي سماج بابت سمجهه ڪيتري گهري □ ڳوڙهي آهي؟
پارٽي اندر گهٽا فل ٽائيمر ڪارڪن موجود آهن، پارٽي جي
پورهيت طبقن يا فرنٽن (هاري، مزدور، شاگرد □ عورت □
ثقافت) وغيره □ ڪيتري تنظيم سازي ٿي چڪي آهي، پارٽي
ڪيترو سماج جي پيڙهيل طبقن □ پرتن منجهان پاڻ تي اعتماد
حاصل ڪري چڪي آهي. وغيره، هڪ اهڙي صورتحال □ جنهن
□ انهن سوالن جا تسلي بخش جواب اجا نه ملي سگهندا هجن
اتي هڪپئي کي مارڪسي □ غير مارڪسي ثابت ڪرڻ سان

گڏ انهن سوالن تي سوچڻ □ انهن جا جواب طئي ڪرڻ ضروري آهي پر اسان وٽ هڪ رويو اهو به هوندو آهي ته پرولتاريه جي تعريف يا ڪنهن ٻي نظرياتي سوال تي فرق اچڻ ڪانپوءِ پاڻ کي مارڪسي □ ٻي ڪي لبرل يا ترميم پسند ثابت ڪري اهڙا ليڪا ڪڍيا آهن جو هڪبئي سان گڏ هلڻ ممڪن نه آهي رهندو. پارٽي اندر نظرياتي جدوجهد جو تاريخي □ ضروري عمل قطعي صورت وٺندي ٻي هر شئي تي حاوي ٿيندو ويندو آهي. هر عملي سوال کي نظرياتي سوال □ بدلائي پوءِ انهيءَ کي نظريي □ ئي حل ڪرڻ ڪانپوءِ اها خوشفهمي پالي ويندي آهي ته مامرو حل ٿي ويو. مليريا جو صرف علاج معلوم ڪرڻ سان سمجهيو ويندو آهي ته مليريا جو مريض ٺيڪ ٿي ويندو جڏهن ته علاج ڪرڻ اجا باقي آهي. اها خيال پسندي آهي، موضوعيت پسندي آهي. اها ئي دانشوريت آهي. جنهن □ هر ٻي مامري □ لينن، مائو □ فڊيل کي جيئن جو تئين نقل ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي ويندي آهي □ اهو به ويساري ويهبو آهي ته انهن تنهي عالمي انقلابي اڳواڻن، کهڙي ڳالهه ، کهڙي پسمنظر، □ جدوجهد جي کهڙي ڏاکي تي ڪئي ٿي. مهاانقلابي ڪامريڊ اهو فرق به نٿا ڪندا ته مارڪس □ لينن جي دور جي سياسي بحثن □ فرق ڇو هو □ خود لينن جن نظرياتي جهيڙن منجهان گذري پنهنجي پارٽي جي هڪ هٽي قائم ڪئي هئي، سي اڄ سڌي ريت پاڻ وٽ نقل ڪرڻ ڪيترو سياويڪ ٿيندو؟ تنهنڪري اهو سوال موجود آهي ڇا پاڻ لاءِ لينن جي نظرياتي جهيڙن کي جيئن جو تئين کڻڻ باثمر ٿيندو؟ يا هڪ نئين فڪري ورهاست جي ضرورت اٽتر آهي □ هتي جي نون نظرياتي جهيڙن جو ڳر به هي سماج ڏيندو. مثال طور اولهه □ سرمائيدارانڻ رشتن جي سپ کان اول □ اعلي اوسر سبب انارڪزم هڪ نظريي □ تحريڪ جي صورت □ شروع کان موجود رهيو آهي □ اڄ به اولهه جي تحريڪن جي ڳر □ سندن سگهارو حصو موجود هوندو آهي. هن رجحان سان مارڪس، لينن سپ جهيڙيندا آيا پر اسانجي سماجن □ انارڪزم

ائين موجـــود كـــڏهن به نـــاهي رهيو پر ماضي ۾ به ۽ هـــاڻ به اسـانجا كامريڊ چـڙواڳي كي انـاركزم كـوني ان خلاف اهـڙي ريت نظريـاتي جدوجهد جي ڳالهه كنـدا آهن جڻ كـو واقعي اهو رجحان اسانجي هتي اوسر جي راهه ۾ ركاوٽ هجي. چڙواڳي خلاف مائو به جهيڙيو ته هـوچي منهه بـه، ۽ اسـانكي به جهيڙڻو پوندو پر هك رويي طور نه كي هك تيـوري طـور. چـڙواڳي كا الڳ سان ٿيوري كونهي اهو ته لبرلزم سـان سـلهاڙيل هك رويو آهي. اهـڙي ريت ماركسـزم لينـنزم سـان هٿياربند ٿي اسـانكي پنهنجي سماج جي اڄ جي سياسي ۽ فكري صـورتن تي تنقيـدي ٽيڙو پونـدو پر مـامرو جيكـڏهن اتي ئي بيٺو رهيو ته ماركسـزم لیننزم صرف دانشورن جي وقت جو زيان ٿيندو نه كي كا هك اهڙي ٿيوري جيكا پورهيت تحريك جي پرجهلو ٿي بيهي ۽ اهـڙي مادي قوت بڻجي جيكا هن سماج جي كايا پلٽ كـري سـگهي. لازمي طـور تي اهو مقصد ســماج انــدر تــيزي ســان كرنــدڙ مزاحمتي سياست، سمجهه ۽ ثقـافت جي موجـوده صـورتحال ۾ ممكن نه ٿو رهي تهنكـــري اڄ جي ماركســين ۽ انقلابين جي جنگ گهڻ طـــرفي آهي، ســندن جا دشـــمن به گهڻ طرفا آهن تهنكــري سـندن جا دوست به گهڻ طرفا هجڻ گهـرجن. انهيءَ جو مقصد اهو كـونهي ته صـرف اختلاف دشـمنن سـان ركبو ۽ كنهن گانـڌيگيري يا اخلاقي اصـول هيٺ دوسـتن كي جـيئن جو تـيئن قبـول كبـو، نه قطعي نـه، پر انهيءَ جو مقصد اهو آهي ته جيئن هك پاسي اختلافن جي فطرت، اسـانجا دوست ۽ دشـمن طئي كندي آهي ته ٺيك ساڳي ريت دوست ۽ دشمنن جي تعلق ۾ به اختلافن جي شــدت كي تجريــدي انــداز ۾ طــئي نه كـــرڻ گهرجي. ٻين لفظن ۾ دوستن سان اختلافن كي صـرف نظريـاتي مامرو نه بنائڻ گهرجي ساڳي وقت انهن اختلافن جي شـدت كي معروضي حالتن ۾ دٻاءُ جي رشتي ۾ طـئي كـرڻ ضـروري آهي. جيكــڏهن كا پــارٽي يا كـو گروهه ائين نه ٿو كــري ته پـوءِ اهو چـــوڻ غلط نه ٿينـــدو ته كيس كـــاٻي ڌر جي پـــراڻي بيمـــاري

مهاانقلابيت لاحق آهي جنهن کي لينن پارٽي بيماري سڏيو
چاڪاڻ ته ٻار ئي پنهنجي گهرجن گهر پوري ڪرڻ جي طريقه
ڪار ايڏا سادا هوندا آهن بلڪل اُن شعر وانگي ته
آج دل قِر ضد پي اڙا هي ڪِسي بچي کي طرح
يا سب ڪُڇ مجهي چاهيي يا ڪُڇ پي نهين۔

رابندر ناٿ ٽيگور : هڪ وچايل ملڪ جو ماڻهو

برجيش مشرا/ سنڌيڪار: امين قريشي

نوٽ: (ٽيگور جي هي جيون ڪٿا، سنڌس ادبي □ فني اوسر جي ڪٿا ناهي. پر هي ان دؤر جي به ڪٿا آهي، جنهن □ هُو بيٺڪيتي مزاحمتي شعور، جديديت □ پُراڻ جي تعلق ڪي پنهنجي قومي □ تهذيبي آزاديءَ کي حاصل ڪرڻ جي عمل □، سمجهڻ جي ڪوشش ڪري رهيو هيو. هي ڪو مارڪسي تجزيو ته ڪونهي □ نه وري هِن ڪِتا □ روس جي آڪٽوبر انقلاب جي فڪري اثرن جو خاص ذڪر (جيڪو هئڻ گهربو هو) آهي پر تنهن هوندي به هيءَ لکڻي مارڪسي ڪارڪنن کي ٽيگور جي دؤر جي سياسي سوالن □ انهيءَ جي مادي بنيادن کي سمجهڻ □ اميد ته مددي ثابت ٿيندي. - ادارو)

قطعي □ نسبتي
(Absolute & Relative)

بخشل ٿلهو

(اسان پهرين به ڪجهه فلسفياڻين ڪيٽيگورين تي سماجواد □ لکي چڪا آهيون جنهن □ سورهين ڪڙيءَ □ هوند □ اڻهوند □ سترهين ڪڙيءَ □ ڏيک □ جوهر تي لکيو هوسين. ڪجهه سببن ڪري سماجواد جي ارڙهين ڪڙيءَ □ اسان هن سلسلي سان نياءُ نه ڪري سگهياسين هڪ ڀيرو ٻيهر هن ڪڙيءِ کان اعلانيل سلسلي کي جاري رکندي قطعي □ نسبتي جي ڪيٽگوريءَ کي بحث هيٺ آڻي رهيا آهيون. ادارو)



کجهه سوال:

قطعي معني مڪمل، آزاد، پورو، جڙيل يا جڙي راس ٿيل ۽

نسبتي معني ڪٽل، آڌاريل، اڌپورو، ڪٽيل

ڇا ڪائنات ۽ ڪجهه مامرا، حقيقتون يا سچَ قطعي به ٿيندا آهن يا هر ڳالهه نسبتي آهي؟ جيڪڏهن واقعي به ڪي مامرا، حقيقتون يا سچَ قطعي ٿيندا آهن ته پوءِ ائين چو تو ٿئي ته هڪ جاءِ جون يا هڪ دور ۾ قطعي پاسندڙ حقيقتون يا سچَ ، ڪنهن بي جاءِ تي يا وقت بدلجڻ سان بي دور ۾ قطعي سچ نه ٿا رهن.؟ اُنهيءَ جي ابتڙ جي مجي ڇڏجي ته هر ڳالهه نسبتي آهي ۽ ڪي به قطعي مامرا يا حقيقتون ناهن ٿينديون ته پوءِ هڪ دور، جُڳ، ۽ جهان جي نسبتي سچ ڪي بي دور، جُڳ، جهان ۾ سمجهڻ ممڪن ڪيئن تو ٿئي.؟ هي سمورا اُهي سوال آهن جن ڪي قطعي ۽ نسبتي جي اصطلاحن ۾ سندن پاڻ ۾ جدلي رشتي ذريعي سمجهي سگهجي ٿو. پر بهرين اهو ڏسڻ ضروري آهي ته مابعدالطبعيات يا رسمي منطق انهيءَ تعلق کي ڪيئن ڏسي ٿو.

رسمي منطق يا مابعدالطبعياتي نقطه نظر:

رسمي منطق يا مابعدالطبيعياتي نقطهءَ نظر تي ڳالهه ٻولهه درحقيقت هڪ فلسفياڻو بحث آهي. انهيءَ بحث جي شروعات اسان مروج يا عام سوچ (common sense) جي

مثالن کان ڪيـون ٿا جيڪا خـود مابعـدالطبعياتي نقطهءَ نظر جو سادو اظهار آهي. مثال طور هڪ مذهبي خيـالن واري مـاڻهو لاءِ دنيا ۾ آخرت جا سچ قطعي، آفاقي ۾ ابـدي هونـدا آهن. سـندس خيال ۾ خود ماڻهو جي حيـاتي، قسـمت ۾ انجا ڪـرمَ به بهـرين ڪـان قطعي طـور طـئي ٿيل آهن.. نه صـرف اهو پر عـام سـوچ مطـابق ڪا به ڳالهه يا ته سچ هونـدي آهي يا ڪـوڙ.چاڪـاڻ ته جيڪڏهن هر ڳالهه سچ به هجي ڪوڙ به ته پوءِ سچ ۾ ڪـوڙ جي تفريق يا فرق ئي بي معني ٿي وڃي ٿو. مثـال طـور هينـئر يا ته رات جا 11 ٿيا آهن يا وري ڏينهن جا، پر اِهي بـئي ڳـالهيون هڪ وقت سچ يا ڪـوڙ هجن، اِهو ممڪن ڪـونهي. اِنهن منجهـان ڪا هڪ ڳالهه سچ هوندي ۾ ٻي ڪـوڙ. اهـڙي ريت رسـمي منطق يا مابعدالطبعيات جو فلسفو هر لقاءُ وانگي قطعي ۾ نسبتي جي تعلق کي به ميڪانڪي انداز ۾ ڏسندي، قطعي طور الڳ ڪـــري ڇڏيندو آهي. هن نقطهءَ نظر مطابق ڪا به شئي، لقاءُ ۾ سچ يا ته قطعي هوندو آهي يا وري نسـبتي. مـذهبي مـاڻهن ڪـان علاوه ڪجهه فلسـفين جو به خيـال آهي ته قطعي سچ موجـود هونـدا آهن ۾ مـــاڻهو جو ڪم انهن قطعي سـچن کي ڳـولي لهڻ آهي. مثال طور ڪشش ثقل هڪ قطعي قـانون طـور هر دور، جُڳ ۾ جهان ۾ موجود رهيو آهي جنهن کي انسان جي عقل هـاڻي وڃي ڳولي لڌو آهي. يا وري اِهو ته تبـديلي هڪ اهـڙي قطعي حقيقت يا سچ آهي جنهن کان هن ڪائنات، سماج يا شـعور جو ڪو پاسو يا حصو مثانهون يا آجو ڪونهي.جيڪـڏهن قطعي سچ نه هجن ها ته سياست، سماج ۾ زنـدگي مقصـديت ڪـان خـالي رهجي وڃن ها. جڏهن ته ان جي ابتڙ سائنس کان متاثر ڪِن نـام نهـاد ڏاهن کي توهان عام طور تي اهو چوندي به ٻڌو هوندو ته دنيا ۾ ڪا به شئي قطعي ڪونهي ۾ هر شئي نسبتي آهي. خود خدا جو تصور به هر دور، جڳ ۾ جهان ۾ الڳ رهيو آهي. سقراط کي تـڏهوڪي يونان اندر پنج سو ججن جي اڪثريت، جن خدائن جي تذليل جي الزام ۾ زهر جو پيالو پيئڻ تي مجبـور ڪيو هيو تن خـدائن کي اڄ دنيا جي ست ارب آباديءَ منجهان ڪو هڪ مـاڻهو به مڃي ڪونه ٿو۔ ڪشش ثقل به نسـبتي آهي جنهن کي چنڊ تي وڃي آسـاني سان تجربي هيٺ آڻي سندس نسبت کي پرکي سگهجي ٿـو. پيو اِهو ته ڪا به تبديلي يا حرڪت به قطعي ڪـونهي. هر تبـديلي يا

حرڪت به نسبتي آهي. مثال طور اوپر طرف سو ڪلوميٽر في ڪلاڪ جي رفتار سان سفر ڪندڙ ترين، ٻنڙي پرسان بيٺل ماڻهو لاءِ ساڳي طرف ساڳي رفتار سان سفر ڪندڙ ڪار لاءِ مختلف حرڪت ڪي اظهاريندي. وغيره وغيره. اهڙيءَ ريت بظاهر مٿيان ٻئي نقطه ءَنظرَ نيڪ محسوس ٿين ٿا اهو فيصلو ڪرڻ ڏکيو ٿي پئي ٿو ته ڪهڙو پاسو درست آهي ڪهڙو پاسو غلط. پر حقيقت اِها آهي ته سوال ڪنهن پاسي جي درست غلط جو ڪونهي سوال سچ جي هڪ اهڙي تعريف سمجهه جو آهي جيڪا هر قسم جي هڪ پاسائيت (one-sidedness) کان آجي هجي. تنهنڪري جيڪڏهن ٿورو غور ڪبو ته مٿين ٻنهي نقطهءَ نظرن جو ڪوٿون سامهون اچي وينديون پوءِ آسانيءَ سان نظر ايندو ته اِهي ٻئي متضاد پهلون، اُهي انتهائون آهن جيڪي ڪنهن حد تائين پاڻ منجهه سچ جو عنصر رکنديون به هڪ پاسائين هئڻ سبب غلط نتيجن تائين پهچڻ جو سبب بڻيون آهن.

قطعي نسبتي جي جدليات:

جدلياتي نقطه نگاهه کان نج قطعي يا نج نسبتي مامرو، لقاءُ يا سچ ٿيندو ئي ڪونهي. هر سچ قطعيت نسبتيت جي هيڪڙائي آهي. جيڪڏهن سچ صرف قطعي مڪمل هجي ته پوءِ سموري سائنس سمجهه ختم ٿي وڃي. چاڪاڻ ته بقول هيگل جي هر زندهه (متحرڪ) حقيقت ڪٿل هوندي آهي. (ان معني اُها نسبتي هوندي آهي پر انجو مقصد اِهو ڪونهي ته انهيءَ ڪوٺ منجهه پورڻتا (completeness) جو عنصر نه هوندو آهي، جيڪڏهن ائين هجي ها ته اسان ڪنهن به ريت، ڪنهن به شئي بابت پلي نسبتي انداز ئي صحيح پر صحتمندي سان راءِ قائم نه ڪري سگهون ها) تنهنڪري ڪُٽل حقيقت جي سمجهه جي حيثيت سائنس به هميشه ڪٿل ئي هوندي. درحقيقت سائنس ڪنهن لقاءُ يا شئي جي اهڙي سرشتي وار سمجهاڻي جو نالو آهي جيڪا ڏاڪي به ڏاڪي بهتر، گهري حقيقت (جيڪا خود به تبديل ٿيندي رهندي آهي) جي ويجهو ٿيندي ويندي آهي. هر گزرندڙ ڏينهن سان اِها (سائنسي سمجهه) پنهنجي ڪوٺ کي اظهاريندي پورو ڪندي رهي ٿي.

جيڪڏهن عقل، منطق يا سمجهه پهرين ڏينهن کان مڪمل هجي ها (جيئن مذهبي ماڻهن جو چوڻ هوندو آهي) ته پوءِ اهو سوال به جنم وٺندو ته موبائيل فونون، جهاز بيمارين جا جديد علاج پهرين، بين صدي ممڪن ڇو نه ٿيا وري اُن جي اُبتڙ جيڪڏهن اِهو قبول ڪري وٺجي ته سچ صرف نسبتي ٿيندو آهي ته پوءِ اِهو سوال به پيدا ٿئي ٿو ته مختلف نسبتي سچن جي هيڪڙائي ممڪن ڪيئن ٿي ٿئي؟ يا وري اِهو ته جيڪڏهن هر دور سماج جا پنهنجا پنهنجا سچ ٿين ٿا ته پوءِ انهن سچن جو بي دور سماجن سان تعلق ڇو ٿو جُڙي؟ هي سمورا اُهي سوال آهن جن جا جواب عام سوچ يا رسمي منطق جي وس جا ناهن. انهيءَ لاءِ وري اسانکي جدلي منطق جي مدد وٺڻي پوندي. جدليات سمجهائي ٿي ته ڪنهن به تضاد جا ٻئي پاسا يا چيزا هڪ ٻئي کان قطعي طور تي الڳ ناهن هوندا. لينن جي بقول ته جدليات نسبتي قطعي جو فرق بذاتِ خود نسبتي آهي.ان لحاظ کان قطعي نسبتي به به الڳ الڳ حقيقتون، سچَ يا مامرا نه پر هڪ ئي حقيقت، سچ يا مامري جا به پاسا آهن . مثال طور مختلف لقاءُ يا سچَ مختلف زمانن مڪانن ظهور پذير ٿي سگهن ٿا انهيءَ لحاظ کان نسبتي آهن پر زمان مڪان اها قطعي حقيقت آهي جنهن کان ڪو لقاءٌ ڪو سچ آجو ڪونهي. پاڻ مٿي رسمي منطق کي سمجهائيندي وقت بابت هڪ مثال ڏئي آياسين ان حوالي سان اسانجو مرحوم دوست ڪامريڊ عاصم آخوند، هيگل جو هڪ مثال ڏيندو هو ته ڪنهن پني تي جيڪڏهن هاڻي اهو لکجي ته هينئر رات جا 11 ٿيا آهن وري ننڊ مان اٿي ٻيهر بي پني تي اُن وقت جو سچ لکجي ته هيئنر ڏينهن جا 11 ٿيا آهن ته اهي ٻئي لکتون جنهن وقت لکيون ويون هيون تڏهن سچ تي پاسيون پر ڪنهن ٻين وقت جڏهن انهن کي وري پڙهيو ويندو ته اهي غلط ثابت ٿي وينديون. انهيءَ دليل جي آڌر چيو ويو ته سچ ٿيندو ئي نسبتي آهي پر درحقيقت انهن ٻنهي نسبتي سچن تعلق موجود آهي. ٻنهي لکتن لفظ " هينئر" اها هيڪڙائي آهي جيڪا وقت جي قطعي اظهار طور ٻنهي نسبتي سچن موجود آهي جيڪڏهن لفظ "هينئر" کي ڪڍي ڇڏجي ته جملو پوري سمجهاڻي ڏيڻ کان لاچار ٿي پوي ٿو. تنهنڪري ائين چئي سگهجي ٿو ته هڪ اهڙي قطعيت جيڪا هر نسبتيت کان آجي آهي سا هڪ اهڙي معيار

جيان آهي جيڪا مقداري تبديليءَ کان آزاد هجي (جيڪو ممڪن ڪونهي). ساڳي ريت قطعيت کان آجو نسبتي سچ هڪ اهڙي مقداري تبديليءَ جيان آهي جنهن معيار موجود ئي ڪونهي. (جيڪو به ممڪن ناهي) اهڙيءَ ريت هر نسبتي سچ قطعيت جو پاسو موجود هوندو آهي هر قطعي سچ ڪنهن بي اُسريل قطعي سچ جي پيت نسبتي هوندو آهي. ڪشش ثقل هن ڌرتي جي گولي جو هڪ اٽل قطعي قانون آهي پر بين گرهن يا سيارن سان تعلق اهو نسبتي ٿيو وڃي. باڻ هن سموري مامري کي ڪجهه بين سادن پر تفصيلي مثالن ذريعي سمجهڻ جي ڪوشش ڪنداسين. عام طور تي چيو ويندو آهي ته ماڻهو جي فطرت تبديل ناهي ٿيندي لالچ، ساڙ يا چٽا پيٽي جهڙا عنصر سندن فطرت جو قطعي حصو هوندا آهن تنهنڪري سوشلزم جيڪو برابري جو نظام آهي سو غير فطري آهي پر حقيقت اِها آهي ته، نه ماڻهو نه وري سندس فطرت ڪا اهڙي تجريد آهي جنهن کي زمان مڪان کان ڪٽي ڪري سمجهي سگهجي ٿو. ٿورو غور ڪجي ته اِها ڳالهه هن حد تائين ٺيڪ آهي لالچ، ساڙ، چٽا پيٽي هڪ طبقاتي سماج جون خاصيتون آهن جيڪي سرمائيداري نظام ئي پنهنجي اوسر جي عروج تي پهچندي ماڻهوءَ جي قطعي فطرت پاسنديون آهن. پر مسئلو تڏهن پيدا ٿئي ٿو جڏهن اسان ماضي جي نظامن يا مستقبل جي امڪاني نظامن کي هاڻوڪي سماج جي غالب قدرن، خيالن ذريعي سمجهڻ جي ڪوشش ڪندا آهيون، اِهو ڄاڻيندي به ته هر سماجي معاشي دور جا قدر پنهنجا ٿين ٿا. ٻين لفظن اُهي نسبتي هوندا آهن. پر هڪ دور، ڇُڳ جهان جا نسبتي سچ، ٻي دور جي نسبتي سچن کان ڪنهن ديوارِ چين ذريعي الڳ ڪونهن. اُنجي ابتڙ انهن منجهه به هڪ تعلق آهي جيڪو ٻڌائي ٿو ته نسبتيت به قطعيت جو پاسو موجود آهي. جيڪڏهن سچ صرف نسبتي پنهنجي پنهنجي دور سماج قيد هجي ها ته هي اجوڪي سموري اوسر ممڪن نه رهي ها. ماڻهو (يا سندس فطرت) سماجي لاڳاپن جو نانءُ آهي اهي لاڳاپا ڪنهن خاص سماجي معاشي دور (غلامداراڻو، جاگيرداري، سرمائيداري اشتراڪي) قطعي پاسندا آهن پر انهيءَ قطعيت نسبتيت شامل هوندي آهي تنهنڪري ئي ته اهي دور بدلجن ٿا. ٻين لفظن اسان اڄ به هڪ قطعي طبقاتي

تاريخ جي هڪ وڏي ڦيري جو حصو آهيون جنهن جو نسبتي اظهار مختلف دؤرن ۾ ٿيندو آيو آهي پر قطعي پاسنڌڙ طبقاتي تاريخ جو ڦيرو مستقبل جي بين وڏن ڦيرن جي پيٽ ۾ نسبتي آهي. تنهنڪري جڏهن چيو ويندو آهي ته ڪا به شئي قطعي (نج) ڪونهي ته ساڳي معني ۾ اها ڳالهه به ٺيڪ آهي ته ڪا به شئي نسبتي (نج) ڪونهي. هر حقيقت پنهنجي پاڻ ۾ متضاد هوندي آهي. جيڪڏهن هڪ طبقاتي سماج ۾ طبقاتي تضاد ۾ چڪتاڻ هڪ قطعي قانون آهي ته اهو پنهنجو اظهار هر دؤر ۾ يا نسبتي حدبندين ۾ ڪندو آيو آهي ۾ ڪندو رهندو. هن سموري بحث کي جيڪڏهن فلسفي جي تاريخ جي دائري ۾ ڏسجي ته هڪ پاسي فيلسوف ڪائنات، سماج ۾ خيال جي ارتقا پٺيان قطعي قانونَ يا سبب ڳولڻ جي ڪوشش ڪندا رهيا آهن ته ٻي پاسي نسبتيت پسنديءَ (Relativism) به هڪ اهم رجحان جي حيثيت ۾ موجود رهيو آهي. قطعيت پسندن وانگي تاريخ ۾ نسبتيت پسندن جو علمن جي اوسر ۾ تمام گهٽو ڪردار رهيو آهي. هاٽوڪي دور جو هڪ اهم فلسفي ليڪڪ شين سيئرز پنهنجي ڪتاب عقل ۾ حقيقت (Reason & Reality)۾ لکي ٿو ته ” اهڙي ريت نسبتيت پسندي هڪ اهڙي بنياد طور استعمال ٿيندي رهي آهي جنهن سان عام طور مجيل خيالن ۾ رجحانن کي پهاڙڻ آسان ٿي پيو. اِهو هڪ تمام گهٽو اثرائتو فلسفو رهيو آهي. پٺين ڪجهه سالن ۾ چاڻ (يا خيال) جو شايد ئي ڪو دائرو هوندو جيڪو انهيءَ کان متاثر نه ٿيو هوندو. سائنس، اخلاقيات، سياست، فن، ادب، تاريخ ۾ فلسفي ۾ روايتي طور قبول ڪيل مفروضن ۾ طريقهءِ ڪارن کي پچي پورا ڪيو ويو آهي، انهن کي خيالي ۾ نسبتي ظاهر ڪندي، ڪين بي بنياد ثابت ڪيو ويو آهي.“ ساڳي وقت جدليات به نسبتيت جي اهميت کي قبولي ٿي پر اها انجي حدن کي به واڪو ڪري ٿي. بقول لينن جي ته ”جدليات، جيئن هيگل پنهنجي دؤر ۾ سمجهائي پئي، پنهنجو پاڻ ۾ نه صرف نسبتيت پر نفي ۾ مُتشڪيت جا عنصر پڻ رکي ٿي، پر ڪيس ڪنهن به صورت ۾ چِڪي نسبتيت تائين محدود ڪرڻ ممڪن نه هو. مارڪس ۾ اينگلس جي جدلياتي ماديت ۾ پڻ نسبتيت جو پاسو اٽتر آهي پر اُن کي رُڳو نسبتيت تائين محدود ڪرڻ ممڪن نه آهي. ان مان مُراد هي آهي ته جدلياتي ماديت اسانجي سموري چاڻ جي نسبتي پهلو جو اعتراف به

ڪري ٿي پر ان جو مطلب ڪنهن به صورت ۾ اهو نٿو ٿئي ته اِها ڪن معروضي حقيقتن (قطعيت) کان انڪاري آهي. پر ان مان مُراد اصُل ۾ اها آهي ته انهن معروضي حقيقتن (قطعيت) سان اسانجي ان ڄاڻ جو تهڪاءُ تاريخي حدبندين ۾ قيد آهي.“
)V. I. Lenin MATERIALISM and EMPIRIO-CRITICISM (

سماجي سياسي تاجي بيٺي ۾ انجو اظهار:

اميتاڀ بچن جي هڪ فلم، آخري راسته (جنهن ۾ سندس ڊبل ڪردار هو) جي هڪ مشهور سين ۾ جڏهن ڏوهاري پيءُ ۽ سندس پوليس انسپيڪٽر پٽ هڪ قبرستان ۾ منهن مقابل ٿيندا آهن ته پٽ انهيءَ ڏتر جو شڪار هوندو آهي ته هو سالن کانپوءِ ملندڙ پنهنجي پيءُ کي پاڪر پائي يا ان قاتل کي هٿڪڙيون پارائي، جنهنکي اجا پنهنجي مرحوم زال جي پلاند ۾ قتل ڪرڻا آهن. پيءُ پنهنجي پُٽ جي پريشاني کي محسوس ڪندي پنهنجي هٿ جي ترريءَ تي 6 جو انگ لکي ٿو ۽ پوءِ تري پُٽ ڏانهن جهڪائيندي (ابتي ڪندي) ڪيس چوي ٿو ته توکي هي 9 نظر ايندا هوندا پر مونکي 6 ٿا نظر اچن. تون پنهنجي جڳهه تي ٺيڪ آهين ۽ مان پنهنجي جڳهه تي ٺيڪ آهيان. هي هڪ سادو پر نسبتيت پسندي جو هڪ سٺو مثال آهي ۽ هن دور جي سرمائيداراڻي اخلاقيات ۽ لبرلزم جو من پسند دليل پڻ. مٿين ۽ وچين طبقي جا ماڻهو جڏهن پنهنجي ڪار ۾ اوسي پاسي ۾ ڪچيون آباديون ۾ گندگيءَ ۾ راند ڪندڙ اڌ اگهاڙا ٻار ڏسندا آهن تڏهن هو اِهو سوچي، نفسياتي طور پاڻ کي هر ذميواريءَ کان آجو ڪندا آهن ته انهن روڊ پاسي ماڻهن جون خوشيون، ڏک، ضرورتون الڳ آهن ۽ اسانجون الڳ. سچ نسبتي آهي. پر اُن معاشي ڍانچي جي سمجهه بابت ڪو خيال ڪونهي ايندو، جيڪو جبر، نانصافي ۽ قُدرت کي قانوني، فطري ۽ لازمي بڻائي ٿو. اهڙي ئي دليل جي روشني ۾، آمريڪا جا وچ اوير تي حملا به واجب آهن ته وچ اوير جي مزاحمت به درست آهي.اسريل، آمريڪا ۽ اولهه جي سماجن جو سچ پنهنجو ته پنتي پيل آفريڪا ۽ لاطيني آمريڪا ۽ ايشيا جي سماجن جو سچ پنهنجوآهي. پنهي سچن جو جڙ ته هڪبئي سان ڪو لازمي تعلق ئي ڪونهي. جڙ ته پينڪيتي دور (جنهن ۾ هڪڙن سماجن جي قيمت تي ٻين

سماجن جي ترقي عمل ۾ آئي) ڪنهن بي سياري جي تاريخ آهي. اچوڪي دور جي فن ۾ سياست سميت ڪوڙ دائرن ۾ انهيءَ جو اظهار هڪ لحاظ کان ان مابعدالجديديت (Postmodernism) جي خيالن منجهان به ٿيندو آهي جن مطابق سوشلزم، قومي آزاديءَ ۾ انقلاب جهڙا نعرا يا مقصد اهي قطعي سچ آهن جيڪي هڪ يوٽوپيا ۾ لاحاصل آهن پر انسان انهن لاءِ تانگهيندو رهي ٿو. هي ئي اُهو سوال آهي جيڪو عوامي انقلابي سياست منجهان نظرياتي ڳر ۾ آخري مقصديت کي ختم ڪري انهيءَ کي صرف اشوز جي سياست ۾ بدلائي ڇڏي ٿو. سنڌ جي سياسي تاجي پيٽي ۾ توهانکي عوامي سياست جي نالي ۾ اهڙيون ڪوڙ ساريون پارٽيون نظر اينديون جيڪي ان رجحان کان متاثر آهن. ساڳي وقت انهي جو مقصد اهو ڪونهي ته قطعي مقصدن کي اڳيان ڪندڙ پارٽيون جيڪي اشوز جي سياست کي درگذر ڪن ٿيون سي تنقيد کان آجيون آهن.اُهي به مقصديت کي قطعي انداز ۾ ڪٽنديءَ انهيءَ جي نسبتي پاسي کي درگذر ڪن ٿيون ۾ هڪ حقيقي عوامي قوت بڻجڻ کان لاچار رهن ٿيون.

ڪدهر□ □ نہ پينديان وسان، و□ پرديسيا تيريان

وُسعت الله خان / جاويد سولنگي

مان پاڪستان ۾ ڪنهن به جڳهه تي وڃان، خاص طور تي وچين طبقي جا والدين ننڍڙن ٻارڙن کي گهُرائي ڀريون تماشو اهو ڪندا آهن ته "بُٽ اَنڪل کي اي بي سي بُڌايو". "بُٽ اَمب کي انگريزيءَ ۾ ڇا چوندا آهن؟" "اينڊ بيٽا واٽ از دِس؟ ٻرنگ اِٽ هيئر". "انڪل کي ڏيکاريو"."اوهو! توهان جون آئيز ته بلڪل ريڊ ٿيون ٿين"، وغيره وغيره. انهي تماشي جو نتيجو اهو آهي ته ٻار نه ئي مادري ٻولي صحيح ڳالهائي سگهندو آهي ۾ نه ئي اُردو يا انگريزي.منهنجي ٻنجن سالن جي ڀائٽئي ته اهو ٻُڇي منهنجون وايون ٻَتال ڪري ڇڏيون ته بابا "ايپل" کي انگريزيءَ ۾ ڇا چوندا آهن؟!

21 فيبروري 1952ع ۾ ڍاڪا يونيورسٽي جي علائقي ۾ بنگله زبان کي اُردو سان گڏوگڏ پاڪستان جي قومي زبان جو درجو ڏيڻ جي مطالبي جي حق ۾ ٿيندڙ هڪ شاگرد مُظاهري تي گوليون هلڻ سان چار ماڻهو فوت ٿي ويا. سرڪاري ميڊيا انهي گڙٻڙ جو ذميوار هندو شِرپسندن ۾ ڪميونسٽن کي قرار ڏنو. ان کان چار سال پوءِ 1956ع ۾ اُردو سان گڏ بنگاليءَ کي به قومي زبان جو درجو ڏنو ويو. تنهنڪري يونيسڪو وارن 21 فيبروريءَ کي مادري زبانن جو سالیانو عالمي ڏهاڙو قرار ڏنو ۾ سَن 2000ع کان وٺي اهو ڏينهن هر سال ملهايو ويندو آهي.

جنهن تجربي مان بنگالين کي ٻنهنجي ٻوليءَ کي قومي ٻوليءَ جو درجو ڏيارڻ لاءِ گذرڻو پيو لڳ ڀڳ انهي تجربي مان سنڌ کي به گذرڻو پيو جڏهن 1972ع ۾سنڌي ٻوليءَ کي صوبائي ٻوليءَ جو درجو ڏيڻ خلاف مزاحمت جي نتيجي ۾ ڪيترائي ماڻهو مارجي ويا. سنڌي ٻوليءَ کي صوبائي ٻوليءَ جو درجو ملڻ ڪانپوءِ به سنڌ ايئن ئي وفاقِ پاڪستان جو حصو آهي جيئن 1972ع کان ڀريان هئي. پوءِ به پاڪستاني اسٽيبلشمينٽ کي اها ڳالهه صحيح طرح سمجهه ۾ نه آئي ته مادري ٻولين کي قومي ٻولين جو درجو ڏيڻ سان نه وفاق ڪمزور ٿئي ٿو نه ئي پاڪستان جي نظريي کي ڪو نقصان

پهچي ٿو. جڏهن ته اهڙين ڳالهين جي برعڪس ڪنيل قدم وفاق کي ڪمزور ڪرڻ جا ڪارڻ آهن.

لِساني سجاڳپ جي دنيا ڪيتري بدلجي وئي آهي، ان ڳالهه جو اندازو هن مثال مان لڳائي سگهجي ٿو ته ترڪي جتي ڪجهه سال پهريان تائين ڪُرد زبان ۾ اشتهار لکڻ ڏوهه هيو، اڄ اُتي ڪُرد ٻوليءَ کي ترڪش سان گڏوگڏ قومي ٻوليءَ جو درجو حاصل آهي ۽ ڪُرد ٻوليءَ ۾ بنيادي تعليم ۽ نشريات جو انتظام به ڪيو ويو آهي. ڪُردستان جتي ڏهه سال پهريان تائين احساسِ محرومي جي نتيجي ۾ ٽيڻ واري نسلي مارڌاڙ ۾ ويهه هزار کان وڌيڪ ماڻهو اجل جو شڪار ٿيا، اُتي اڄ نسبتن امن ۽ سُڪون جو سبب اقتصادي شرڪت ۾ لِساني قبوليت آهي.

هندستان پاڪستان جي مقابلي ۾ وڌو گهڻ نسلي ۽ گهڻ لِساني ملڪ آهي. پر سندن آئين نه صرف هِندي ۽ انگريزيءَ کي سرڪاري ٻولي جو درجو ڏنو پر صوبن کي اهو اختيار به ڏنو ته هو تعليمي ۽ سرڪاري مقصدن لاءِ علاقائي ٻولين کي سرڪاري طور تي استعمال ڪري سگهن. تنهنڪري اڄ هندستان ۾ ويهن کان وڌيڪ علاقائي ٻولين ۾ تعليم و تدريس ۽ سرڪاري لک پڙهه ٿي رهي آهي. جڏهن ته ڪرنسي نوٽ تي ان جي قيمت پندرهن ٻولين ۾ درج ٿيل آهي. هندستان آزادي ملڻ وقت نَوَ (9) صوبن کي اُٺتيهه (29)ـ ۾ قومي ٻولين کي بِن کان وڌائي ويهه ڪرڻ جي باوجود به پنهنجي هندستانيت سميت قائم آهي.

پاڪستاني اسٽيبلشمينٽ نه بنگالي ٻولي جي اُڀرائپ واري تجربي مان ڪجهه سکيو نه ئي پاڙيسري ملڪ هندستان جي لِساني تجربي مان. ترڪي مان به جنگله بس ۾ ٽيليويزن ڊراما ته درآمد ڪيا ويا پر لِساني ترقي جو ماڊل اُتي ئي ڇڏيو ويو. ڪا هڪ ڳالهه عجيب هُجي ته به صحيح، پر هتي ته سجو داستان ئي عجيب آهي. سرڪاري سمجهاڻي واري پاڪستاني نظريي جا مداح ۽ دلدار خواجه غلام فريد جي سرائيڪي ڪافين تي ته مست ٿي پوندا آهن پر سرائيڪي ٻوليءَ کي ڏکڻ پنجاب جي اسڪولن ۾ پرائمري سطح تي لاڳو ڪرڻ جي ڳالهه اچي ته اوچتو نِفاق نِفاق جو هُل هنگامو مچائيندا آهن. بلوچي افسانن ۽ نظمن جي اردو ۾ انگريزي ترجمن تي هر پاليسي ساز واهه واهه ٿو ڪري. پر ترٻت، گوادر ۽ بَسني جهڙن علائقن جا ڪُتب فروش اڄڪلهه صرف اردو ادب، رسالا ۽ اخبارون سامهون رکندا آهن، متان مُلڪ دشمنيءَ

جي الزام ۾ ڪو ڇاپو نه لڳي. رحمان بابا عظيم شاعر آهي ۽ خوشحال خان خٽڪ جي چا ڳالهه ڪجي ۽ غني خان جو نثر سُبحان الله، پر پشتو ۾ ٻارن کي بنيادي تعليم ملي، اها سُٺي ڳالهه ناهي. 1972ع کان اڄ 43 سال گذري وڃڻ تائين، جيڪي ماٺهو صوبائي ٻوليءَ جو درجو ملڻ کان ٻهريان سنڌي ڳالهائيندا هيا اُهي اڄ به سنڌي ئي ڳالهائي رهيا آهن.

حالانڪه سنڌيءَ کي سرڪاري ۽ تعليمي ٻوليءَ جي درجي ڏيڻ جو بنيادي مقصد هي هيو ته سنڌ ۾ رهڻ وارا سڀ ٻار پلي سنڌي ٻولي روانيءَ سان نه ڳالهائي سگهن پر گهٽ ۾ گهٽ ڪين سنڌي ٻولي جي شَد مَد جي خبر هئڻ گهرجي. پر ڪراچي ۽ حيدرآباد جو نئون نسل صحيح طريقي سان اردو ڳالهائي نٿو سگهي ته سنڌي ڇا سمجهندو!. نئون تماشو هي آهي ته سنڌ جي اسڪولن ۾ چيني ٻولي به متعارف ڪرائي پئي وڃي. سائين ته سائين، سائين جو عقل به سائين.

پنجاب جو معاملو ڏاڍو دلچسپ آهي. اسلام آباد جي راهدارين کان سِول سيڪريٽريٽ لاهور ۾ تمام چانوٽين تائين روزمره جي آفيسراڻي ٻولي پنجابي ۽ اردو ۽ دفتري وقت ڪانبوءِ پنجابي ۽ انگريزي آهي. پاڪستان جي پنجيتاليهه (45) سيڪڙو آباديءَ جي مادري ٻولي پنجابي آهي. شاهه حسين ته ڇا! بُلهي شاهه ته ڇا! وارث شاهه ته ڇا! سُلطان باهو ته ڇا!

تَنهن ڪان ڇوٽيءَ تائين پنجابيءَ ۾ بُڌل انهن هستين جي عرسن تي گورنر يا وزيراعليٰ چادر ته چاڙهي ٿو پر اُردو ۾. ۽ اها ساڳي اوليائي ٻولي جيڪڏهن ٻهرين درجن جي نصاب ۾ متعارف ڪرائڻ جي ڳالهه اچي ته هر طرف آدم بُو آدم بُو ٿيو وڃي. ايتريقدر جو پنجاب جي اسيمبليءَ ۾ به جيڪر ڪو ڇچِولو اهڙي حرڪت ڪري ته ان جا ساٿي ميمبر ڪيس گُهوري گُهوري ماري ٽا وجهن.

ها باقي سرائيڪي، پنجابي، پشتو، بلوچي ۽ سنڌي ڳالهائڻ، لِکڻ، پڙهڻ جي اجازت ايم اي جي ڪلاسن ۾ آهي يا انهن ٻولين جي ترقيءَ ۽ ترويج جي نالي تي قائم ٿيل لِساني ادارن ۽ اڪيڊمين ۾ يا سِول سروِس جي امتحانن ۾ بطور مضمون لکڻ جي لاءِ. مذاق اِهو آهي ته ايم اي اهڙي ٻولي ۾ ڪرائي ٿي وڃي جيڪا شاگرد ڪي بي اي تائين ميسر نٿي ٿي سگهي!اِهو سڀ ائين آهي جڻ ڪُرتو حاضر ۽ پاجامو غائب!.

هڪ اهڙي دُنيا جتي عبرانيءَ کي قبر مان کڍي سيني اسرائيلين جي جيئري جاڳندي بولي ٺاهيو ٿو وڃي. اهڙي دنيا جتي نيوزيلينڊ جي انگريزي ڳالهائيندڙ اڪثريت مقامي ماوري بوليءَ کي پنجويهه (25) سالن جي عرصي ۾ هڪ پسمانده قبائلي بوليءَ جي درجي کان اُڀاري ترقي وٺرائي جو هاڻي اُها نيوزيلينڊ جي ٻي قومي بولي آهي ۽ اسڪولي ٻار چاهين ته ماوري بوليءَ ۾ تعليم جاري رکي سگهن ٿا. انهي ساڳي دنيا ۾ پاڪستان جهڙي گهڻ نسلي ۽ گهڻ لِساني رياست به موجود آهي جتي حڪمران جماعت مسلم ليگ (نواز) پنهنجي انتخابي منشور ۾ قومي ٻولين جي ڪميشن ۽ بهاولپور ڏکڻ پنجاب ۾ هزاره نالي نون صوبن ٺاهڻ جو وعدو ڪيو آهي پر بقول آصف زرداريءَ جي واعدا قرآن ۽ حديث ته ناهن هوندا.

تنهنڪري 2011ع ۾ ماروي ميمڻ طرفان قومي اسيمبلي ۾ نيشنل لئنگويج بِل جنهن ۾ علائقائي ٻولين کي قومي ٻولين جي درجي ڏيڻ جو مطالبو ڪيل آهي، پيش ڪيو ويو. انهي بِل کي اِهي ئي ٻوليون ڳالهائيندڙ قومي اسيمبلي جي رُڪنن تي مشتمل اسٽينڊنگ ڪميٽيءَ دفن ڪري ڇڏيو. ٻوءِ وري گذريل سال انهي مُردي کي ٻيهر آئيني مسودي جي شڪل ڏئي پيش ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي وئي جنهن ۾ مطالبو ڪيو ويو ته بَلتي، بلوچي، براهوي، پنجابي، پشتو، شنا، سنڌي، سرائڪي، هِندڪو ۽ اهڙين تمام ٻولين کي قومي ٻولين جو درجو ڏنو وڃي جن کي مجوزه نيشنل لئنگويج ڪميشن مادري ٻولي تسليم ڪري ٿي. پر جنهن اسٽينڊنگ ڪميٽيءَ کي اهو مسودو قومي اسيمبلي ۾ بِل جي شڪل ۾ پيش ڪرڻو هيو انهيءَ کي امجد فاروق کوسي کان سواءِ سيني معزز ميمبرن مُسترد ڪري ڇڏيو. مسترد ڪرڻ وارن جو تعلق مسلم ليگ (نواز)، تحريڪِ انصاف، جمعيت علماءِ اِسلام ۽ پيپلز پارٽيءَ سان هيو. جڏهن ته ايم ڪيو ايم جي رُڪن ووٽ ئي نه ڏنو. ايتريقدر جو سيڪريٽري وزارتِ قانون جسٽس ريٽائرڊ رضا خان به چئي ڇڏيو ته پاڪستان جي هڪ ئي قومي بولي هُجڻ کپي، اُردو. ڇو ته اوير پاڪستان جو حادثو به قومي بوليون اختيار ڪرڻ جي نتيجي ۾ پيش آيو. مان شُڪرگزار آهيان جسٽس صاحب جو جنهن تاريخ جي تصحيح ڪري ڇڏي. اڄ تائين مان اهو سمجهندو رهيس ته اوير پاڪستان جي حادثي جو سبب اردو کي سرڪاري بولي ٺاهڻ جو شروعاتي ضِد هيو جنهن وفاق جي شيشي ۾ چِهير

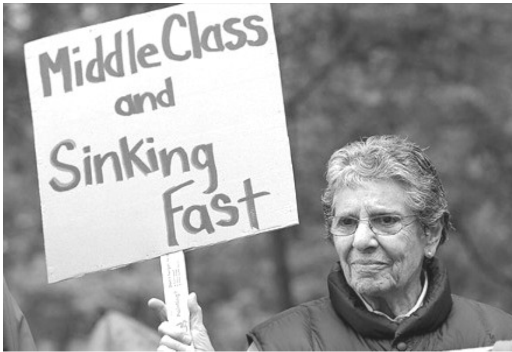
وجهي چڙي.
اڄ جيڪڏهن آئين تحت پاڪستاني رياست اُردو ڪانسواءِ ڪنهن ٻوليءَ جي واڌاري جي ضامن آهي ته اُها "عربي" ٻولي آهي.

پیٹی بورژوازی (مڈل کلاس) کے معاشی مفادات و سیاسی رجحانات

مختیار راہو

"عوام سیاست میں ہمیشہ احمقانہ طریقہ سے فریبی اور خود فریبی سے متاثر ہوتا رہتا ہے اور ہمیشہ ہوتا رہے گا جب تک کہ وہ مختلف طبقات کے مفادات یا ان مفادات کے پسِ پردہ سب اخلاقی، مذہبی، سیاسی، سماجی اظہار، اعلانات اور اقرار سمجھ نہیں لیتا" (لینن)

طبقہ



مارکس اور خیالی اشتراکیوں سے پہلے تاریخ کو طبقاتی شکل میں کوئی بھی ٹھیک انداز سے سمجھنے، سمجھانے سے قاصر تھا۔ غریبی امیری کے فرق کو عام سطحی انداز سے سمجھا جاتا تھا اس طرح کہ معاشی فرق کو محنت کے ساتھ عجیب انداز سے جوڑ کر دیکھا جاتا تھا جیسے کہ کند ذہن، ذہین، سُست اور چُست افراد کی انفرادی خصوصیات سے سماجی طور پر انسان نے دولت جمع کی ہے۔ غربت کو سُست، کند

ذہن لوگوں سے جبکہ امیری اور دولت کو ذہین اور چست لوگوں سے منسوب کیا جاتا تھا کہ محنت کرنے سے یا قسمت کی دیوی کی مہربانی سے یہ لوگ اس قابل ہوتے ہیں۔

کسی فلسفی نے اگر طبقاتی فرق کو سمجھانے کی کوشش کی تو وہ بھی بہت مبہم انداز سے اور اس کو اخلاقی یا مذہبی بنیاد فراہم کئے۔ یوٹوپیائی سوشلسٹوں نے اس کام کو واضح خطوط فراہم کئے لیکن وہ بھی محض خیالی بنیاد فراہم کر سکے۔ کارل مارکس نے سماجی سائنس میں تاریخی مادیت سے پوری انسانی تاریخ کی گرہ کھول دی کہ پوری انسانی تاریخ طبقاتی کشمکش ہی کی تاریخ ہے۔"

مارکس نے تاریخ کو طبقاتی بنیادوں پر سمجھاتے ہوئے انسانی تاریخی ادوار کو مختلف طبقاتی کشمکش میں دیکھا، قدیم اشتراکی سماج، آقا، غلام، جاگیردار، کسان، سرمایہ دار، مزدور بیٹی بورزوازی اور پرولتاریہ اُس نے طبقاتی تضادات کو سماجی تاریخ کی انتہائی اہم محرک قرار دیا انہی تضادات کی بنا پر ہی انسانی تاریخ ارتقائی، انقلابی مراحل طے کرتی آرہی ہے۔ اس سارے عمل کو جدلیاتی مادیت کے قوانین کی سائنسی بنیادیں فراہم کیں۔

طبقہ کی تعریف طبقاتی کشمکش/ جدوجہد کے لئے انتہائی اہم ہے۔

طبقے کی واضح تعریف مارکس ازم لیننزم نے دی ہے، "کامریڈ لینن نے اپنی تصنیف "عظیم آغاز" میں طبقات کی انتہائی جامع، گہری اور مکمل تعریف پیش کی ہے وہ لکھتے ہیں کہ، "طبقات لوگوں کے ایک ایسے بڑے گروہ ہیں جوسماجی پیداوار کے تاریخی طور پر معین نظام میں اپنے مقام کے سبب سے ذرائع پیداوار سے ان کے رشتے (جو اکثر صورتوں میں قانون مرتب اور معین کرتا ہے) کے سبب سے اور بطور نتیجے سماجی دولت میں حاصل کئے جانے والے ان کے حصے کی مقدار اور اس کے حصول کے طریقے کے سبب سے ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں" اس تعریف میں لینن نے ان چار امتیازی نکات کو بیان کیا ہے جو طبقات کو ایک دوسرے سے ممیز کرتی ہیں یعنی

1. سماجی پیداوار کے تاریخی طور پر معین نظام میں ان کا مقام۔
2. ذرائع پیداوار سے ان کا رشتہ۔
3. محنت کی معاشرتی تنظیم میں ان کا کردار۔
4. سماجی دولت میں ان کا حصہ اور اس کے حصول کے طریقہ۔

اوپر بتائی گئی تعریف انتہائی واضح اور جامع ہے اس لیئے طبقاتی بنیادوں پر سماجی تاریخ کا احاطہ کرتی ہوئی تاریخی مادیت دوسری سماجی سائنسوں سے ممتاز ہوکر معاشیات کو فلسفے سے جوڑ کر نتائج دیتی ہے۔

سماج میں معاشیات طبقاتی تضادات اور کشمکش کو اہم حیثیت اور معاشی رشتوں کو باقی رشتوں پر فوقیت دیتی ہے۔ تاریخی مادیت کے مطابق معاشرتی ارتقا کے قوانین معروضی ہیں اور فرد کی مرضی سے آزاد ہیں۔

معاشی رشتے اس قدر طاقتور ہیں کہ کارل مارکس لکھتا ہے کہ،

"سرمایہ دار نے انسانوں کے بیچ ننگی خود غرضی اور نقد رقم کے علاوہ کوئی بھی رشتہ نہیں چھوڑا ہے۔"

"سرمایہ داری خاندان نے اس کا جذباتی پردہ چاک کرکے خاندانی تعلقات کو بھی فقط پئسے کا تعلق بنایا ہے۔"

سرمایہ دارانہ معیشت میں پرولتاریہ کا ایک ایسا طبقہ پیدا ہوتا ہے جس کے پاس اپنے قوت محنت بیچنے کے علاوہ کچھ نہیں ہوتا سرمایہ داری اپنی ترقی کے ساتھ ہی اپنا گورکن یعنی پرولتاریہ بھی پیدا کرتی ہے۔

پیٹی بور جوازی

ہمارے بحث کا موضوع خاص یہ طبقہ ہے اس لئے اس کو سمجھنے کی انتہائی ضرورت ہے۔ سرمایہ دارانہ سماج میں پرولتاریہ اور بود جوازی کے بنیادی طبقات ہوتے ہیں پیٹی بور جوازی یا درمیان کا طبقہ

مڈل کلاس ایسا طبقہ ہے جس گروہ میں دوکاندار، چھوٹے تاجر، فنی ماہر جیسے کہ ڈاکٹر، اساتذہ، وکیل، دلال، مڈل مین ٹھیکے دار یا جس کے پاس تھوڑی سی ملکیت ہو اسے ہم پیٹی بورجوازی کہتے ہیں یہ کوئی بنیادی طبقہ نہیں ہے۔

معاشی تعلقات کی ٹوٹ پھوٹ کے نتیجے میں یہ طبقہ انتہائی کشمکش میں ہوتا ہے۔

جیسے جیسے صنعت ترقی کرنا شروع کرتی ہے تو اس ترقی کے اثرات کا چھوٹے کاروباری، پیداواری افراد مقابلہ نہیں کرسکتے اور عام طور پر یہ چھوٹے پیدا کنندے- دلال اور دوکاندار میں تبدیل ہوکر بڑے سرمایہ دار کے مال کے لیئے ڈسٹری بیوشن کا کام دیتے ہیں یا پھر انتہائی حالات میں وہ خود پرولتاریہ کی سطح پر گرنا شروع کرتے ہیں، اس طرح چھوٹا دستکار اپنا سب کچھ چھوڑ کر بڑی انڈسٹری میں اس انداز کا مزودر ہونا شروع ہوتا ہے۔

پیٹی بورجوازی (مڈل کلاس) کی بھی کئی سطحیں ہوتی ہیں جو سماجی کشمکش میں عجیب اور مختلف انداز سے اپنا اظہار کرتی ہیں خاص کرکے طبقاتی تضاد میں دھوکے دہی ان کا خاصہ ہے۔

اپر مڈل کلاس اپنی سماجی، معاشی مفادات کی وجہ سے اس کی ہر وقت یہ حالت ہوتی ہے کہ "Elite" یا بورجوازی کے ساتھ اپنے آپ کو جوڑنے کے لیئے ہردم تیار رہتا ہے وہ ہر طرح اس کوشش میں ہوتا ہے کہ کسی نہ کسی طرح بورجوازی طبقے

میں جگہ پالے ہے۔

لوئر مڈل کلاس کو ہر وقت یہ خوف ہوتا ہے کہ وہ کہیں محنت کش کی کیٹگری میں گر نہ جائے اور اس سے کس طرح بچے اس لیئے اپنے بچاؤ میں ہر وقت تگ و دو میں ہوتا ہے کہ یہ دونوں رجحانات “Tendencies” اس کے معاشی / طبقاتی پوزیشن کے سبب ناگزیر ہوتی ہیں۔ سرمایہ داری کی مقابلہ بازی اسے مستقل تنگ کئے رکھتی ہے۔ اس لیے وہ انقلاب سے زیادہ استحکام چاہتا ہے یعنی اسٹیٹسکو کا حامی ہوکر وہ کنزرویٹو بن جاتا ہے۔ شدید طبقاتی جدوجہد کے نتیجے میں وہ یہ دونوں طرف یعنی سرمایہ دار اور محنت کش دونوں کی نمائندگی کرتا ہے جو طبقہ کشمکش میں طاقتور ہو وہ اس طرف کھڑا ہوتا ہے۔

طبقاتی کشمکش میں یا کنزرویٹو ہونے کی وجہ سے مارکس کی نظر میں پیٹی بور جوازی تاریخ کا پہیہ اُلٹا گھمانا چاتا ہے۔

پیٹی بورژوازی کا طبقاتی اظہار

پیٹی بورژوازی کا طبقاتی اظہار سیاسی طور پر انتہائی اہم ہے۔ اگر اس کے طبقاتی اظہار کو محض دو لفظوں میں سمویا جائے تو وہ ہیں "انتشار" اور "بدحواسی" طبقاتی سماج میں بورزوازی اپنا ٹھیک طبقاتی اظہار کرتے ہیں کہ وہ ان کے الفاظ چاہے کیا بھی ہوں مگر وہ اپنی طبقاتی تضاد کو

واضح انداز سے رکھتے ہیں جیسے ذاتی "ملکیت کا تحفظ" بورژوا کی ساری سیاست، اخلاقیات، قانون، ریاست، ذاتی ملکیت کے تحفظ کے گرد گھومتا ہے۔ اس لیئے پرولتاریہ کا اس کے ساتھ تضاد واضح اور صاف طبقاتی ہوتا ہے۔ دونوں سطحوں پر یعنی پرولتاریہ اور بورژوا اپنا اپنا طبقاتی اظہار صاف انداز سے کرنے کے قابل ہوتے ہیں لیکن طبقاتی طور پر پیٹی بورژ ا دونوں طبقات کے درمیان میں ڈگمگا رہا ہوتا ہے۔ نہ تو وہ سرمایہ داری کی واضح انداز میں مخالفت کرتا ہے نہ ہی پرولتاریہ سے جڑتا ہے۔ خود تاریخ میں اس کی کوئی اس طرح مڈل کلاس رہنے کی جگہ موجود نہیں اس لیئے اپنے طبقے کو سیاسی بھی نہیں کر سکتا۔ محض بدحواسی اور انتشار میں پینترے بدلتا ہے اور ہر آنے والے دن کا حساب رکھ کر سیاست کرتا ہے۔

کامریڈ لینن اپنے مضمون "کمیونزم" میں بائیں بازوں کی طفلانہ بیماری میں لکھتا ہے کہ

"بڑے مرکوز بورژوازی پر فتح حاصل کرلینا ہزار بار آسان ہے بمقابلہ اس کے کہ لاکھوں کروڑوں چھوٹی ملکیت رکھنے والوں کو "جیتا جائے" وہ اپنی معمولی، روزمرہ کی، نظر نہ آنے والی، ناقابل گرفت اور انتشار آمیز سرگرمیوں سے وہی نتائج پیدا کرتے ہیں جن کی بورژوازی کو ضرورت ہے اور جو بورژوازی کو بحال کرتے ہیں۔"

مقصد کہ پیٹی بورژوازی اپنے بدحواس اور

انتشار بھرے طبقاتی اظہار سے ہی سرمایہ داری کی خدمت کرتا ہے اور نتیجتاً وہ اپنا طبقاتی، سیاسی اظہار بورژوازی کے ساتھ ہی جوڑتا ہے۔

طبقاتی کشمکش اور پیٹی بورجوازی

طبقاتی تضاد پرولتاریہ اور بوجوازی کے درمیان ایک حقیقی اور طبقاتی سماج میں نہ حل ہونے والا تضاد ہے جس کی بنیاد پر ہی پرولتاریہ سرمایہ داری کا گورکن ہوتا ہے۔ اس تضاد کو تیز کرنے اور اپنی فتح سے ہمکنار کرنے کے لیئے انقلابی پارٹی اور انقلابی تحریک کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ غیر طبقاتی سماج قائم کیا جا سکے۔

مارکسی فلسفہ پرولتاریہ کو تاریخ کا واحد انقلابی طبقہ قرار دیتا ہے جو نسل انسانی کا مستقبل میں اپنی طبقاتی، انقلابی جدوجہد سے انسانیت کے لیئے غیر طبقاتی سماج اور تاریخ کا انقلابی ترقی پسند خالق ہوگا۔

وہیں ہمیں کارل مارکس طبقاتی تضاد کے حوالے سے پیٹی بورجوازی کے بارے میں کمیونسٹ مینی فیسٹو میں اس طرح بیان کرتا ہے۔

"نچلے درمیانہ طبقہ" ”Lower Middle Class“
کے چھوٹے کارخانیدار، دوکاندار، دستکار، کسان یہ سب سرمایہ داری سے لڑتے ہیں تاکہ وہ درمیانہ طبقہ سے اپنے وجود کو فنا ہونے سے بچا سکیں اس لیئے وہ

انقلابی نہیں بلکہ رجعت پسند ہیں، نہ فقط یہ بلکہ وہ ترقی دشمن ہیں کیونکہ وہ تاریخ کا پہیہ اُلٹا گھمانا چاہتے ہیں۔ اگر وہ اتفاق سے انقلابی ہیں تو اس لیئے کہ وہ جلد ہی مزدور طبقہ میں تبدیل ہونے والے ہیں اس لیئے وہ حال کا دفاع نہ کرکے اپنا مستقبل محفوظ کر رہے ہیں وہ اپنا نقطہ نظر چھوڑ کر خود کو مزدوروں کی نقطہ نگاہ سے جوڑ رہے ہیں۔"

مارکس نے مڈل کلاس کی معاشی حالات کو مدنظر رکھ کر واضح الفاظ میں پیٹی بورجوازی کی سیاسی، طبقاتی کشمکش کی مخالفت یا شمولیت کو واضح کیا اس لیئے ہم بھی مارکسی انداز سے پیٹی بورجوازی کی سرمایہ داری میں معاشی حالات کا تجزیہ کرتے ہیں۔

بڑی صنعت کے بڑھنے کے ساتھ یہ لازمی ہو جاتا ہے کہ پیٹی بورجوازی تیزی کے ساتھ ختم ہونا شروع ہو اور ویج لیبر یا ورکرز میں تیزی سے گرے یہ بھی لازم ہو جاتا ہے کہ دولت کے ارتکاز کی وجہ سے ایک دن ناپید ہو جائے کیوں کہ تاریخی طور پر غیر ترقی یافتہ سرمایہ داری سے ترقی یافتہ سرمایہ داری کے سفر پر گامزن ہونے پر اس طرح کا اظہار ملتا ہے۔ اس لیئے ترقی یافتہ سرمایہ دار مڈل کلاس کے شدید دباؤ کی وجہ سے ترقی پذیر ممالک سے ملٹی نیشنل کمپنیوں اور سامراج کی صورت میں لوٹ کھسوٹ کرکے ان کو اپنے ممالک میں مراعات دینے کی کوشش

میں ہوتا ہے۔ اس لیئے ہمیں یورپ میں سبسڈی اور دیگر مراعات کے حاصلات کی تحریکیں اور احتجاج نظر آتے ہیں جو ایک خاص حد سے آگے نہیں بڑھتے یا لنڈن جیسے فسادات بھی ملتے ہیں۔

سرمایہ داری، ترقی اور اپنے تضادات کی وجہ سے سامراج اور اجارہ دار سرمایہ داری میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ ترقی یافتہ کی سرمایہ داری کا ظہور اور ترقی، باقی پچھڑے ہوئے ممالک کی لوٹ کھسوٹ پر مبنی ہے۔ ترقی پذیر ممالک اور سامراج کے تضاد اور تعلق سے ترقی پذیر ممالک میں سرمایہ داری کی غیر ہموار ترقی اور گماشتہ سرمایہ دار پیدا ہوا ہے۔

ترقی پذیر ممالک میں ملٹی نیشنل کمپنیوں کی لوٹ کھسوٹ، سامراجی اداروں جیسا کہ IMF، ورلڈ بینک، WTO، نیو لبرل ایجنڈا سے بیروزگاری بہت تیزی سے بڑھ رہی ہے۔ سرمایہ کی صرف "جھوٹے سرمائے" ”Fictitious capital“ صورت بڑھ رہی ہے، جیسے بینکنگ، اسٹاک ایکسچینج، ریئل اسٹیٹ یعنی جو کوئی روزگار اور انڈسٹری لگانے کے قابل نہیں ہے اس لیئے ایک طرح کا بحران بھی مڈل کلاس سے ورکر کے طرف سفر ہے مگر ملٹی نیشنلز کی لارج اسکیل انڈسٹری سے بیروزگاری تیزی سے بڑھ رہی ہے اس لیئے سماجی بحران شدید تر ہوتا جارہا ہے۔ اس لیئے پیٹی بورجوازی بھی اس طرح کے حالات میں مختلف سیاسی سماجی اظہار کررہا ہے۔

پرولتاریہ اور پیٹی بورجوازی

ہم پہلے بھی بیان کر چکے ہیں کہ پرولتاریہ کا بورجوازی کے ساتھ تضاد ایک حقیقی تضاد ہے۔ پرولتاریہ تاریخ کا ہر اول دستہ ہے جس کو تاریخی طور پر غیر طبقاتی سماج قائم کرنے کا فریضہ انجام دینا ہے۔ اس تاریخی فرض کی تکمیل کے لیئے پرولتاریہ کو اپنی انقلابی تنظیم بنانا ہے جس کے خد و خال کامریڈ لینن نے بالشویک پارٹی کے پروگرام میں واضح کئے ہیں۔

کامریڈ لینن کے مطابق بنیادی طور پر پرولتاریہ کی جدوجہد کی یہ تین اشکال ہیں:

1. معاشی جدوجہد
2. سیاسی جدوجہد
3. نظریاتی جدوجہد

پرولتاریہ ان مختلف محاذوں پر ایک ہوکر جدوجہد کرتا ہے۔ اس جدوجہد کو ملانے والی قوت لیننسٹ انقلابی پارٹی ہوتی ہے۔ پرولتاریہ کی طاقت اور ہمت اس کے پارٹی کے ساتھ ہم آہنگی، ڈسپلین مارکسی نظریات سے ہتھیاربند ہونے میں ہوتی ہے۔ پرولتاریہ کی سیاسی جدوجہد کا بنیادی نقطہ ہی یہ ہے کہ "دنیا بھر کے محنت کش ایک ہو جاؤ" اس لیئے پرولتاریہ جانتا ہے کہ نہ تو کسی انفرادی لفاظی اور نراجی خیالات سے یہ جنگ جیت سکتا ہے نہ ہی محض انفرادی دہشتگردی سرمایہ داری کو شکست دے سکتی ہے۔"

عظیم اکتوبر انقلاب نے یہ واضح کردیا کہ پرولتاریہ کی اپنی پارٹی کے ساتھ یکجہتی بالشویزم کی آہنی ڈسپلین اور اس دور کی منشویک، نراجی، پیٹی بورژوازی کے ساتھ نظریاتی و سیاسی جنگ نے ہی بلآخر پرولتاریہ انقلاب کو کامیاب کیا۔

روس میں مارکسزم کے دفاع میں پلیخانوف اور دیگر کامریڈز کے نراجیت پسندوں سے بحث مباحث، ترمیم پسندی کے خلاف نظریاتی جدوجہد نے ہی بالشویک پارٹی کے انقلابی پروگرام کے لیئے راستے ہموار کیا۔

مارکسزم کی فلاسفی انقلابیت اور جدوجہد سے ہر سازش کے خلاف اس دور میں لینن اور اس کے ساتھیوں کو فیصلہ کن جدوجہد کرنی پڑی ہے ہر جگہ پر ترمیم پسندی اور پیٹی بورژوازی نے مارکسزم پر حملے کئے ہیں کہیں وہ مارکسزم کو محض ٹریڈ یونین کی حد تک محدود کر رہے تھے تو کہیں سیاسی پارٹی اور سیاسی جدوجہد کے خلاف تھے۔ لینن سیاسی جدوجہد کے حق میں اپنے مضمون “Urgent tasks of our movement” میں لکھتا ہے کہ

"یہ دعوٰی کیا جاتا ہے کہ معاشی جدوجہد کی غالب حیثیت سے پرولتاریہ کا سیاسی کام مقید، نچلی سطح پر محدود اور پیچھے دھکیلا جائے اور حتیٰ کہ یہ کیا جاتا ہے کہ محنت کش طبقے کی پارٹی کی آزادانہ بناوٹ کی بات کرنا کسی اور کے الفاظ کا روس میں دہراؤ ہے یہ اس لیئے کررہے ہیں تاکہ محنت کشوں

کو صرف معاشی جدوجہد کرنی چاہیئے اور سیاست دانشوروں اور لبرلز کے لیے مختص کرنی چاہیئے"۔

کامریڈ لینن نے مارکسزم کے خلاف اس طرح کے نظریاتی حملوں کے خلاف جدوجہد کی ۔

مارکسزم لیننزم کے خلاف یہ سب حملے، ترمیم پسندی، نراجیت، بائیں بازوں کا لڑکپن اور نام نہاد اصول پسندی کے اہم محرک اور اُس کے رہنما پیٹی بورجوازی تھے جو کبھی بھی پرولتاریہ کی آہنی ڈسپلین اجتماعی جدوجہد اور انقلاب میں یقین سے خائف تھے۔ کہیں وہ سیکنڈ انٹرنیشنل میں مارکسزم کو انقلابی فلسفے اور عمل کے نظرئے سے زیادہ محض معاشی حساب کتاب پر لے آنے پر تلے ہوتے تھے۔

تو کہیں پیٹی بورژوازی نراجیت پسندی کی آڑ میں طبقاتی جدوجہد سے انکار کرتے تھے اور محض تشدد اور مہم جوئی سے زار کو گرانے کی بات کر رہے تھے۔

لبرلز اور منشویکوں کی کیا بات ہے وہ تو سرمایہ داری کے آنے کے انتظار میں تھے کہ سرمایہ داری کا کام کرنا ہی ترقی پسند عمل ہے۔



یہ سارے فکری مغالطے پیٹی بورژواپن کے تھے کیونکہ اپنے سماجی/ معاشی حیثیت میں یہ دھرا

کردار ادا کرتے ہوئے انقلابی تحریکوں میں گس بیٹھ کرتے ہیں اور اسی انقلابی تحریک کی جڑوں کو کھوکھلا کرتے ہیں۔

اس لیئے کامریڈ لینن نے Urgent tasks’s of our movement میں لکھا ہے کہ:

"ہمارا بنیادی اور اصولی کام یہ ہے کہ محنت کشوں کی سیاسی تنظیم اور سیاست کا فروغ ہو وہ جو اس کام کو پیچھے دیکھنا چاہتے ہیں جو اسے جدوجہد کے اہم طریقہ کار اور کاموں سے انہیں کمتر اور فضول مانتے ہیں وہ غلط راستے پر ہیں اور تحریک کو انتہائی نقصان دینے کا باعث ہو رہے ہیں۔"

پیٹی بورژوایت کا اس طرح کا دوغلا پن ہی سیاسی تحریکوں کو نقصان دیتا ہے۔ انقلابی کاموں میں سے کسی بڑے کام کے لیئے نااہل اور باقی کاموں کو اپنے شان کے خلاف سمجھتے ہیں۔

پاکستان میں پیٹی بورژوازی کی سیاست

پیٹی بورژوازی کی طبقاتی طور پر مختلف صورتیں ہوتی ہیں اور اپنا تاریخی کردار نہ ہونے کے سبب اس کا سیاسی اظہار بھی مختلف صورتوں میں ہوتا ہے۔ لوئر مڈل کلاس کا بہت بڑا حصہ محنت کش یا پرولتاریہ نہ ہوتے ہوئے بھی "غربت" کے ذمرے میں آ جاتا ہے۔ اپنے سیاسی کردار میں پرولتاریہ سے

ملتا جلتا اظہار کرکے بہت جگہوں پر پرولتاریہ کی سیاست کو کریٹ کرتا ہے۔ یا خود پرولتاریہ کی ٹریڈ یونین سیاست میں اپنی مراعات یافتہ حیثیت کے بناء پر بھی معاشی جدوجہد کو مختلف ہتھکنڈوں سے یرغمال کرلیتا ہے۔ جس میں پاکٹ یونین اور دوسرے جعل سازی کے کام شامل ہیں۔

سیاسی ہوا کے ساتھ سرد اور گرم ہونا بھی اس کا خاصہ ہے کہ جلدہی نعروں پر دھتکارا جاتا ہے۔ اس طرح اپر مڈل کلاس بھی بورژوازی کے چمچہ گیری میں ہر وہ کام کرنے کے لیئے تیار رہتا ہے جو اسے اپنے آقا بورژوازی کے قریب کردے۔ گرگٹ کی طرح رنگ بدلنا مذہبی سے لبرل، لبرل سے سامراج دوست بننا اس کے لیے منٹوں کا کام ہوتا ہے۔

سماجی، معاشی، سیاسی بحران پیٹی بورژوازی کو جلدی متوجہ کرلیتے ہیں ہر وقت ابھرتی طاقت کی غلامی یا استحکام statusquo اس لیے بہت پسند ہے اس لیئے عام طور پر پاکستان میں مڈل کلاس نے غیر جمہوری ادوار میں ترقی پائی ہے اور ریاست کی سب سے طاقتور یا طاقت پکڑتے مظہر کے پیچھے اس کی بھاگ دوڑ دیکھنے کے لائق ہے ایک دم سے ایک پارٹی میں پھر دوسری پھر تیسری پارٹی میں جاتا ہے۔

تھوڑی ملکیت ہونے کی وجہ سے پیٹی بورجوازی کا بہت بڑا حصہ اپنے بچوں کو، پبلک، پرائیویٹ یونیورسٹیز تک کیھنچ تان کر تعلیم دلواہی

دیتا ہے۔ ٹھنڈی چھاؤں میں نوکری کی تلاش میں اور اپنے پڑھے لکھے ہونے کا دبدبہ ان سے ہر طرح کی کریشن کرواتے ہیں اور سیاسی جدوجہد سے دور کرتے ہیں اپنے معاشی تضاد اور سفید پوشی اس کی سماجی نفسیات کا تعین کرتی ہے۔

معاشی مقابلہ بازی، نئی ٹیکنالوجی، انڈسٹری کی ترقی اسے شدید متاثر کرتی ہے، اسی سبب خاندانی ٹوٹ پھوٹ اس کی زندگی کو اجیرن بھی کرتی ہے۔ ملکیتی رشتوں پر مبنی خاندان اُسے عزیز ہوتا ہے۔

پھر اخلاقیات، مذہب، تہذیب کی پشتوں کا قیدی ہوتا ہے کیونکہ یہ تاریخی طور پر رجعت پسند طبقہ ہے اس طرح کے گھٹن زدہ حالات میں وہ تاریخ کا پہیا پیچھے چلانا چاہتا ہے۔ وہ اس لیئے کہ اسے اپنا مستقبل واضح نظر نہیں آتا اور اس کے خیالات پر شاندار ماضی چڑھا ہوتا ہے۔

فرسٹریشن، بیگانیگی، ڈپریشن، یاسیت میں گھرا ہونے کی وجہ سے وہ کوئی آئیڈیل ڈھونڈتا ہے اور اسے روز مٹاتا ہے۔

کسی دائمی سچ کی تلاش میں ہوتا ہے مگر سلامی ہر ابھرتے سورج کی کرتا ہے۔ جلد باز اتنا ہوتا ہے کہ کسی طرح بھی آنے والا کل اچھا ہوجائے اس کے مقابلہ میں ہر پرولتاریہ کا سیاسی سماجی شعور بہت تیز ہوتا ہے روزمرہ زندگی کا استحصال اسے جوشعور عطا کرتا ہے وہ واقعات کو گھری نظر

سے دیکھتا ہے۔ اس وجہ سے وہ کبھی جلدبازی میں نہیں ہوتا۔ بورژوا سیاستدانوں کی بھڑک بازی اور اعلانات پر اسے کم ہی یقین ہوتا ہے۔ اسی حالت میں پرولتاریہ کا اپنے آپ کو متحد اور منظم کرنا، اپنی جدوجہد پر یقین رکھنا یا نہ رکھنا، اپنی تنظیم کاری کرنا یا نہ کرنا، ایک بحث طلب بات ضرور ہے۔ مگر پہلی حالت میں بورژوازی نظام کی پہلی نفی کرنا تو سیکھ ہی لیتا ہے کہ کوئی حکمران ہمارے لیئے اچھا نہیں ہے۔ یہ سارا نظام جھوٹ، فریب اور لوٹ کھسوٹ پر مبنی ہے۔ اس نفی کی نفی کا ترقی پسند تسلسل اسے اپنی جدوجہد کا سیاسی شعور عطا کرسکتا ہے۔

دوسری طرف پیٹی بورژوازی یونیورسٹی تک تعلیم حاصل کرکے پڑھا لکھا بنتا ہے جسمانی محنت کی بہت سی صورتوں سے آزادی ذہنی سطح کا کام اور معاشی حالات کی شدید ابتری، بحرانات مڈل کلاس سے سماج کا سب سے باشعور حصہ بھی پیدا ہوتا ہے جو فلسفہ، ادب، قانون، سائنس، سیاست کو باشعور ہوکر سمجھتا ہے اور سماج میں گراں قدر خدمات سرانجام دیتا ہے۔

اسی مضمون میں ہم اس کا بھی الگ جائزہ لیں گے لیکن معاشی، تضادات اس کے سیاست کو بھی طئی کرتے ہیں طبقاتی طور پر کنزرویٹو ہونے کے باوجود شعوری حیثیت میں وہ کسی طرف جاتا ہے۔ اس کے اندر انفرادی طور پر کسی حد تک فیصلے لے

کر محنت کش دوست سیاست کی طرف کا رُخ بھی کر سکتا ہے۔ پھر بھی اگر ہم ایک تجربہ کریں اور مڈل کلاس پیٹی بورژوازی کی سیاست کو کیٹگرائیز کریں تو یہ مندرجہ ذیل دائروں میں ترتیبوار سماجی، سیاسی اظہار کرتا ہے۔

1. گروہی مفادات
2. لسانی مفادات
3. مذہبی، سیاسی پارٹیاں اور مڈل کلاس
4. آرٹ، کلچر، فنون لطیفہ کے لیئے خدمات
5. قومی تحریکیں- قومی آزادی
6. لیفٹ

1. گروہی مفادات

یہ سب سے اہم اور بنیادی مفاد ہے جو مڈل کلاس کو سب سے عزیز ہوتا ہے وہ کسی بھی قیمت پر یہ مفاد حاصل کرنا چاہتا ہے۔ اقربا پروری، لابینگ، اپنی ذات، خاندان، قبائلی، مفادات کو پیش نظر رکھ کر ہر طرح کی سیاست کرنا، کام کرنا اس کا سب سے اہم اور بنیادی عنصر ہے۔ اِن مفادات کے پیچھے مڈل کلاس ہر وقت بھاگ دوڑ میں لگا رہتا ہے آگے بڑھتا ہے تو کس طرح اس کے لیئے گندے سے گندے کام سرانجام دیتا ہے۔

اس کے گروہی مفادات کی وجہ سے وہ ایک جگہ پر بیٹھے بیٹھے دینی پالیسیاں بناتا ہے کسی سے وہ لبرل ہوکر بات کرتا ہے تو کسی سے مذہبی،

کسی سے سیکیولر تو کسی سے رجعتی، ہر طرح کا مال اس کے پاس ہوتا ہے۔

انسان دوستی کے لبادے میں وہ NGOs میں سوشل ورکر اور سول سوسائٹی میں بھی اپنے گروہی مفادات کو آگے رکھتا ہے۔ اس طرح کے ویلفیئر اداروں، انجمنوں میں اپنی پرسنل ریلیشن "PR" بنانے کی چکر میں ہوتا ہے، اس مقصد کے لیے وہ انتہائی ذلت آمیز طریقے سے گرا ہوا ہوتا ہے۔ تعلقات کے اس چکر میں کسی بھی پارٹی، طاقتور فرد کی خسیس خوش آمدی، چاپلوسی، چمچہ گیری کرنے میں کوئی عار محسوس نہیں کرتا۔ اس مقصد کے لیئے دعوتوں کے اہتمام کرنا، اپنی کاموں کی بڑھک بازی فوٹو سیشن اس طرح کے معاملات پر سرمایہ کاری کرتا ہے تاکہ اس سے وہ اپنے گروہی مفادات حاصل کرلے۔

سماجی، معاشی بحرانات کا اگر اسے کوئی واضح حل نظر آتا ہے تو وہ اس کی نظر میں اپنی معاشی، سماجی پوزیشن مضبوط کرتا ہے۔ وہ ریاست محور بورژوازی کے ظلم اور ستم سے لڑنے، جدوجہد کرنے کے بجائے اس کے اداروں سے تعلقات بہتر کرنے میں ہی اپنی بقا سمجھتا ہے۔

2. لسانی مفادات

اگر پیٹی بورژوازی (مڈل کلاس) گروہی مفادات سے تھوڑا اوپر اٹھتا ہے تو دوسرے مرحلے میں اس کے

لیئے اہم لسانی مفادات ہوتے ہیں۔ سماجی، معاشی
بحران سے بچنے کے شارٹ کٹس میں لسانی سیاست
کی جلدبازی اور ریاست کے حکمران طبقات سے
قریب ہونے کے لیئے کی جاتی ہے۔ لسانی سیاست کی
مفاد وہی گروہی مفادات کی تکمیل مگر بڑے دائرے
میں ہوتی ہے۔ ہم پہلے بھی لکھ چکے ہیں کہ ذاتی/
گروہی مفادات کی تکمیل میں یہ طریقہ بھی اپنایا
جاتا ہے۔

پیٹی بورژوازی (مڈل کلاس) معاشی بحرانوں
سے تنگ آکر اس طرح شارٹ کٹس کی سیاست یا
اپنی ذات کی معاشی بہتری چاہتا ہے کیوں کہ
تاریخی طور پر اس کے لیئے جگہ تنگ ہوتی جاتی ہے۔
ریاست یا طاقت کے سرچشمے سے تعلقات بنانا، بہتر
کرنا اس کا نصیب العین ہوتا ہے اس لیئے لسانی
سیاست کا بنیادی مطالبہ "ریاستی معاملات میں
حصہ داری" اور اس سے بڑے دوسرے سوالات جیسے
نوکریوں میں حصہ، مراعات، کوٹا سسٹم وغیرہ ہوتا
ہے۔

اس طرح کے سوالات کے حل کے لیئے پیٹی
بورژوازی لسانی سیاست سے بھی مدد لیتا ہے۔
بیروزگاری، مہنگائی، امن امان اور بہت سارے مسائل
جو کسی خطے میں رہنے والی پوری آبادی کو درپیش
ہوتے ہیں اور یہ مسائل آبادی میں یکطرفہ ہوتے ہیں
مگر مڈل کلاس ذہنیت اس طرح کے مسائل کے خلاف
جدوجہد سے زیادہ ان سے بچاؤ کے لیئے اپنی ذات

/گروہ کو مستحکم کرنا چاہتی ہے۔

اس لیئے ان مسائل کو آبادی کے الگ دائروں کے مسائل قرار دیکر ان کا ذمیوار دیگر آبادی کو قرار دیتا ہے اور ریاست سے کہیں وفاداری یا ٹکراؤ دونوں طریقوں سے انہی مسائل کو حل کروانا چاہتا ہے کہ اس کے گروہ کو "ریاستی معاملات" میں حصہ داری دی جائے۔

اس طرح کی لسانی سیاست کو مڈل کلاس ہی کیوں اُٹھاتا ہے؟ اور اس لسانی گروہ کے بورژوازی کیوں اسے شدت سے نہیں اُٹھاتا اس کا سبب یہ ہے کہ وہ پہلے ہی اپنی طبقاتی شکل میں حکمران کلاس کا حصہ ہوتا ہے اور چھوٹی نوکری، تعلیمی اداروں میں داخلا، کوٹا اور اس طرح کے مسائل اس کے اپنے طبقے کے مسائل نہیں ہوتے یہ طبقاتی تضاد میں بورژوازی کا کردار ادا کرتا ہے جو کہ اس کا استحصالی کردار ہے چاہے پرولتاریہ میں اس کا اپنی زبان یا قوم کا پرولتاریہ" ہی کیوں نہ ہو۔

برصغیر کی سیاسی تاریخ میں ہندی اور اردو کے تنازعے کا ایک اہم سبب بھی نوکر شاہی “Salaried Persons” تھے جن کے اہم مطالبات میں ریاستی معاملات میں حصہ داری" نوکریوں اور دیگر مراعات کے مطالبات تھے، ان مطالبات کے پیش نظر پہلے زبان کا مسئلہ کھڑا کیا گیا، بعد میں اسے مذہبی رنگ بھی دیا گیا۔

پاکستان میں مڈل کلاس کی لسانی سیاست بھی انہی نعروں کے گرد گھومتی ہے جن میں سرفہرست ریاستی معاملات میں حصہ داری، کوٹا سسٹم، دیہی، شہری سماج کا تفاوت و نفرت اہم موضوع ہیں۔

مڈل کلاس کی لسانی سیاست کا ایک پہلو اپنے لسانی گروہ کا ریاست میں غیر اہم ہو جانے کا خوف اور بہت ساری معاشی اذیتوں اور محرومیوں کا بھی شدید اظہار ہوتا ہے۔ جس میں محرومیوں کے اظہار اور مطالبات کی تکمیل کے لیئے اپنے حکمران طبقات سے پہلے گروہ، زبان اور دیگر تعلقات کے نام پر اپیلیں کرتا ہے اور ان کی غیرت کو جگانے کی ناکام کوشش کرتا ہے۔

بلآخر مایوس ہوکر اپنے دہرے کردار کا فائدہ اُٹھا کر کہیں اس بورژوازی کے خلاف اپنے کلاس کے لوگوں کی سیاست کرتا ہے اور پرولتاریہ کو بھی اُسی لسانی رنگ میں سمینٹنے کی بھی کوشش کرتا ہے، اسی طرح کی دہرے کردار میں مختلف طبقات کی مفادات اور ان کے خیالات اور فکر کے لوگ بھی شامل ہوتے ہیں۔

اس لیئے لسانی سیاست کے مختلف مظہر ہوتے ہیں یا وہ ایک ہی جگہ پر بہت سارے ٹرینڈز کی سیاست کرتی ہے۔ کہیں وہ ریاست کے حکمران طبقات سے وفاداری اور ریاست کی مضبوطی کے لیئے سارا کام سرانجام دیتی ہے۔

جس میں ہر جمہوری، ترقی پسند سیاست کے خلاف، رہنا اہم ہے اور اس کے بدلے مراعات حاصل کرتی ہے۔ کہیں حکمران کلاس کی دھوکہ دہی اور ریاست میں موجود اپنے زباں کے لوگوں کو حکمران کلاس اور خود ریاست کے خلاف انتہائی جفاکشی سے ٹکراؤ بھی کیا جاتا ہے۔

اس ریاست مخالف ٹکراؤ کا نتیجہ عوامی سطح پر مطالبات کی تسلیمی سے زیادہ گروہی/ لسانی مفادات کی تکمیل کے لیئے دباؤ پیدا کرنا ہوتا ہے اور ریاست جب محسوس کرتی ہے کہ دباؤ اس کے لیئے خطرہ ہے تو وہ آہنی ہاتھوں سے اس سے نمٹتی ہے جو اس آبادی پر ظلم اور جبر سے عذاب اور نئی مصیبتیں لاتا ہے۔

اگر یہی حکمران طبقات اور ریاست مخالف ٹکراؤ عوامی اور جمہوری بنیاد پر دیگر قومیتوں کے ساتھ ہو تو شاید عوامی اصلاحات ہوں اور ریاست کو بھی اگر آبادی کے کسی حصے کو الگ کرکے اس پر ظلم اور جبر کرنے کا موقع فراہم نہ ہو اس لیئے ریاست بھی اس چیز کو سمجھتے ہوئے آبادی میں ٹکراؤ کی سیاست کو فروغ اور خود لسانی سیاست بھی مطالبات کی تشکیل ریاست سے ہم آہنگ اور دیگر آبادی مخالف رکھتی ہے مستقبل میں انہی مطالبات کی سیاست محض لسانی ٹکراؤ کے نتائج دیتی ہے اور ایسا ٹکراؤ مڈل کلاس کو صرف لسانی سیاست تک محدود کرلیتا ہے تاکہ طبقاتی مظلوم

دوست اور جمہوریت پسند سیاست کے دروازے بند کیئے جائیں۔ مارشل لا آمریتی دؤر میں ہی لسانی سیاست کو فروغ ملتا ہے۔

نفرت، تشدد، ٹکراؤ، تعصب، نسلی برتری لسانی سیاست کے لازمی نتائج اور مظاہر ہیں۔

لسانی سیاست صرف شہروں تک محدود نہیں ہے بلکہ نسلی اور قبیلائی سیاست کے مظاہر دیہی آبادی میں موجود ہیں۔ قبیلائی تفریق، قبیلائی تکرار/ جرگے اور قبیلوں اور ذات، برادری کے نام پر موجود تنظیمیں بھی اس طرح کی سیاست کرتی ہیں ذات اور برادری کے نام پر موجود ویلفیئر، تنظیمیں، اتحاد، انجمنیں بنانا چلانا مڈل کلاس کا سب سے بڑا شوق ہے۔ بیروزگار نوجوانوں کو روزگار اور تعلیم کے واعدے سے وہ سرداری، قبائلی نظام کو اور پختہ کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ سندھ کی قومی وحدت کے خلاف ذاتیاتی بنیادوں پر مفادات کے تعین کے نتیجے میں اس ذات/ قبیلے کے سردار کو مضبوط کرتا ہے۔ جرگے، کارو کاری، قبائلی دشمنی اس نسلی، قبائلی بنیادوں پر ہونے والی سیاست کے ادارے ہیں، جاگیردارانہ سماج ٹھوٹ پھوٹ میں حائل ایک یہ بھی مفاد ہے وڈیرے شاہی، پڑھے لکھے مڈل کلاس نوجوانوں کو اس طرح اپنے گرد آرگنائیز کرتی ہے کیونکہ جاگیردار وڈیرے سمجھتا ہے کہ پرانے دقیانوسی ٹولوں کے جگہ اب اس طرح کی تنظیمیں نوجوانوں کو کشش کرتی ہیں۔

3. مذہبی، سیاسی پارٹیاں اور مڈل کلاس

تاریخی طور پر مذہب کے ادارے کے ارتقا سے ہٹ کر اگر موجودہ حالت میں اس کی موجودہ سیاسی و مذہبی شکل پر بحث کریں تو مڈل کلاس کا بڑا حصہ مذہب ہی کو زندگی کا اہم بنیادی حصہ مانتا ہے۔ تھوڑی ملکیت ہونے کے سبب وہ بہت ساری مذہبی رسومات ادا کر سکتا ہے۔ قربانی، زکواۃ، خیر خیرات، نیاز اور میلاد کی دعوتیں بھی کر سکتا ہے۔ جسمانی کام سے زیادہ ذہنی کام یا اس طرح کے کام جس میں وہ صاف کپڑے پہن سکے اور ان کو پاک رکھ سکے اس سے وہ مذہبی عبادات بھی کر سکتا ہے اور ان کا اہتمام بھی کرتا ہے۔

طبقاتی استحصال جس طرح ایک محنت کش کا ہوتا ہے جو محنت کش بہت جگہوں پر واضح دیکھتا ہے اس طرح پیٹی بورژوازی کا طبقاتی تضاد نہیں ہوتا بلکہ سرمایہ دارانہ غیر ہموار ترقی، معاشی بحران، اقتصادی حالتوں کا مستحکم نہ ہونا جس سے بورژواژی کا چھوٹا کاروبار جلدی متاثر ہوتا ہے اور وہ ان معاشی بحرانات کی شکل کو واضح نہیں سمجھتا بلکہ وہ محض اپنی دوکانداری کی حد تک کی معاشی حالات کا ہی اکثر جائزہ لے پاتا ہے اس لیئے اپنی ترقی کے لیئے تعویذ، دعائیں، صدقات پر ہی زیادہ بھروسہ کرتا ہے۔

تاریخی طور پر پیٹی بورجوازی Conservative ہونے کے سبب اپنے عمل میں اسی طرح ہوتا ہے معاشرے کی ابتری، لوگوں کے گناہوں کی وجہ سے سمجھتا ہے۔

ظالم حکمران بھی اس کی نظر میں لوگوں کے گناہوں سے مسلط ہوتے ہیں یعنی وہ طبقاتی طور پر حکمرانوں ظلم بھی عوام پر ڈال رہے ہوتے ہیں۔

مذہبی طور فرقہ وارانہ تنظیموں کے حوالے سے اُس کا نرم گوشہ ہوتا ہے عبادات کو ٹھیک انداز سے طئے کرنا انہی فرقہ وار تنظیموں کا اہم کام ہوتا ہے۔

ہمارے جیسے ملکوں میں اگر بورژوازی مذہبی سیاست کا فروغ چاہتی ہے تو سب سے پہلے سماج کا یہی حصہ اپنے آپ کو پیش کرتا ہے۔ پاکستان کی بہت ساری مذہبی سیاسی پارٹیون کی تشکیل میں چھوٹے تاجر، مڈل مین چھوٹے کارخانیداروں کا بہت بڑا حصہ رہا ہے۔

بڑی بورژوازی مذہب کو ذاتی حیثیت سے زیادہ سیاسی حیثیت میں دیکھنا چاہتی ہے، مگر یہ تنظیمیں مذہب کو ذاتی، سیاسی اور حکمران حیثیت میں بھی دیکھنا چاہتی ہے۔

برصغیر میں مسلم ہندو تضاد کے نام پر بٹوارا مذہب کی سیاسی شکل کے نتیجے میں ہوا۔ پاکستان بننے کے بعد جمہوری سیاست کو روکنے کے لیئے مذہبی سیاست کے لیئے راستہ ہموار کیا گیا۔

4. آرٹ، کلچر، فنون لطیفہ کے لیے خدمات

ہم پہلے بھی لکھ چکے ہیں کہ مڈل کلاس سے ہی سماج کا بہت بڑا باشعور حصہ اُبھرتا ہے جو فلسفہ ادب قانون سائنس سیاست میں گراں قدر خدمات سرانجام دیتا ہے۔

اگر ارتقائی طور پر دیکھیں تو پیٹی بورژوازی کا بنیادی ترقی پسندانہ کام بھی ہوتا ہے جہاں سے اس کی بہت ساری انسان دوست خصوصیات شروع ہوتی ہیں وہ سماجی، معاشی عذاب کا واضح اظہار بھی شاعری، ادب ڈرامہ میں کرتا ہے معاشی ابتری کو جب وہ جھیلتا ہے تو اس کے خلاف نفرت میں قانون کی حکمرانی گڈ گورننس کے لیئے اخبارات میں لکھنا، بحث مباحث کرنا، مروجہ قانون سے مدد لینا، اسے بہتر کرنے کے لیئے تجاویز دینے میں ہر جگہ پر پہل کرتا ہے۔

اگر ہم مڈل کلاس کی سیاسی دائروں کی ہوئی تربیت دیکھیں تو اس کی تین منفی سمتوں کے بعد اب چوتھی اس کی بہتر اور اعلیٰ شروعات اس نقطے سے ہوتی ہے۔

اب کہ بہت بڑے نام اسی کلاس سے آتے ہیں جسمانی مشقت سے آزادی اور ذہنی کام کی وجہ سے تخلیق سے قریبی جڑت ہوتی ہے۔ استحصال کے خلاف ادب شاعری، ڈرامہ میں مڈل کلاس کے لوگ

پیش پیش ہوتے ہیں۔

پینٹگس، موسیقی، مزاحمت کے بہت سارے استعارے قابل عمل بنائے جاتے ہیں خود ادب جو سماج کاجذباتی آئینہ دار اور انسانی خوشی و مسرت کے لیئے ہوا اس کا خالق بھی اکثر مڈل کلاس ہوتا ہے۔ فلسفے میں انسانذات کی مسرت اور بہتر مستقبل تلاش میں اس کلاس کی بہت خدمات ہیں خود مارکسزم کے بہت بڑے مفکر بھی مڈل کلاس سے آئے ہیں۔

اس کلاس کا یہ سارا کام عوامی بیداری کے لیئے راہنما ہوتا ہے اور یہ کام عوامی سیاست کے لیئے مشکل راہ بنتا ہے تاکہ سماج میں قانون کی حکمرانی اور جمہوریت کی مضبوطی ہو۔ اس طرح کے سیاسی تجربات سے وہ محنت کشوں کی سیاست کا حصہ بنتے ہیں۔

کامریڈ لینن نے بائیں بازو کا کمیونزم اک طفلانہ بیماری میں لکھا ہے کہ:



"انقلاب کا بنیادی قانون جس کی سارے انقلابیوں نے اور خصوصاً بیسویں صدی میں روس کے تین انقلابیوں نے تصدیق کی ہے یہ ہے۔ انقلاب کے لیئے یہ کافی نہیں وہ (لوگ) پرانے طریقے سے زندگی

بسر نہیں کرسکتے اور وہ تبدیلی کا مطالبہ کریں، انقلاب کے لیئے یہ ضروری ہے کہ استحصال کرنے والے پُرانے طریقے سے زندگی گذار نہ سکیں اور حکم نہ چلا سکیں۔ صرف اس وقت جبکہ "نیچے" لوگ پرانے کو نہ چاہیں اور اونچے لوگ پرانے کو نہ چلاسکیں۔ صرف اسی وقت انقلاب فتحیاب ہو سکتا ہے۔ انقلاب بالکل قومی بحران کے (جو استحصال کے شکار اور استحصال کرنے والوں پر بھی اثر انداز ہو) بغیر ناممکن ہے۔

حکمران طبقوں کو حکومت میں ایسے بحران سے گزرنا پڑے جو انتہائی پسماندہ عوام کو بھی سیاست میں گھسیٹ کر لے آتا ہے۔ مڈل کلاس کا ادبی اور کلچرل خدمات کا شاندار ثمر پرولتاریہ کی لڑائی میں بھی کام آتا ہے۔ ترقی پسند، سیکیولر سماج کے لیئے ان خدمات کو کسی بھی طرح رد نہیں کیا جا سکتا۔

5. قومی تحریکیں- قومی آزادی

مظلوم قوم کی قومی تحریک اور قومی آزادی کی مارکسزم لینزم حمایت کرتا ہے۔ ظالم قوم سے حق علیحدگی اور آزادی کی جدوجہد کی غیر مشروط حمایت کرتا ہے۔

قومی آزادی کی تحریکوں کی بہت ساری اشکال ہوسکتی ہیں۔

مڈل کلاس اکثر قومی تضاد پر جدوجہد کا حصہ بنتا ہے۔ تاکہ وہ قومی ریاست کی تشکیل سے

قومی وسائل پر حق حکمرانی قائم کرسکے۔ اس تحریک میں قومی بورژوازی بھی شامل ہو جاتا ہے۔ اس لیئے قومی آزادی کی دنیا میں بہت سارے طریقے کار ہیں۔ اس لیئے ہم اسے ایک ہی طرح کے رجحان یا محض مڈل کلاس کے کھاتے میں نہیں ڈال سکتے۔ جو یہ ہو سکتے ہیں۔

1۔ سامراج مخالف ترقی پسند قومی تحریک

2۔ قومی بورژوازی کی آزادی کی تحریک

دونوں صورتوں میں حکمران قوم سے کسی دوسری محکوم قوم کی آزادی اہم ہے۔ اس لیئے قومی آزادی کی تحریک میں مڈل کلاس کی شمولیت اہم رہتی ہے اور اس کی سیاسی تشکیل مڈل کلاس کے پاس ہونے کا ایک اہم سبب اس کا دہرا کردار ہے۔ کہ دونوں کلاسز پرولتاریہ اور بور جوازی کا کردار بیک وقت ادا کرتے ہیں یا پھر جس طرف طاقت کا توازن ہو، اس طاقت کے توازن کو عالمی، سیاسی حالات سے جوڑ کر بھی دیکھا جا سکتا ہے۔

مڈل کلاس قومی تحریک میں جب کمزور حالت میں موجود ہوتا ہے تواپنی بورژوازی کو بار بار آزادی کی تحریک میں شمولیت اور راہنمائی کرنے کی پرزور اپیلیں کی جاتی ہیں اور ہر قسم کے طبقاتی تضاد کو رد کیا جاتا ہے۔

بہت ساری قومی آزادی کی تحریکوں نے کامیابی حاصل کی ہے اور اس آزادی کی بھرپور حمایت کرتے ہیں۔ آزادی کے بعد نئی آزاد ریاست کی

معیشت پر دو طرح سے عمل ہوا یا تو ترقی کا غیر سرمایہ دارانہ راستہ یا ترقی کا سرمایہ دارانہ راستہ۔"

واضح سوشلسٹ راستے کا چناؤ میں دقت یہ پیش آتی ہے کہ پیٹی بورژوازی کے کامیابی پر وہ اپنی طبقاتی حیثیت کی وجہ سے ملے جلے رجحان کی معیشت تعمیر کرنا چاہتا ہے۔

اس کے باوجود بھی قومی تحریک گروہی اور لسانی سیاست سے بالاتر ہوکر انسانی آزادی کا اور تاریخ کا ترقی پسند اور آگے بڑھا ہوا مرحلہ ہوتا ہے جو جبر ا ور استداد کے خاتمے کی طرف جاتا ہے ور اس طرح مذہبی تعصب، فرقہ واریت، قبائلیت سے ہی نکال کر انسانوں کو قوم کی ایک بہت بڑے دائرے میں شامل کیا جاتا ہے جو یقیناً تاریخ کا ترقی پسند عمل ہے۔

6. لیفٹ

پیٹی بورژازیت اور سوشلزم کانظریاتی ٹکراؤ پرانا ہے۔ روس میں پیٹی بورژواریت نراجیت پسندوں، اصلاح پسندوں اور منشویکزم کی صورت میں اظہار کرتا ہے۔ سیکنڈ انٹرنیشنل کے کردار پر کامریڈ لینن نے بہت اچھا لکھا ہے اور اس دؤر کے سوالات اور فکری مغالطوں کو بھی حل کیا ہے۔

پیٹی بورژوازی (مڈل کلاس) کا پاکستان میں سوویت یونین کے دؤر میں ایک اچھا خاصا بڑھا لکھا

حصے لیفٹ کی پارٹیوں مارکسزم کے نظریات رکھتا تھا۔ اس کی سب سے بڑی وجہ پیٹی بورژوازی کی فلیکچوئلٹی ہے۔ سوشلزم کے ابھار اور طاقت کے وقت پیٹی بورژوازی کے لیئے لیفٹ کی پارٹیاں اور نظریات بھی ایک آپشن تھا۔ مختلف مفادات کا ہونا یا نہ ہونا بھی ایک جگہ پر تھا۔

اس کلاس کے بہت سارے عظیم، جفاکش اور کامریڈ ساتھیوں کو سرخ سلام پیش کرتے ہوئے اور ان کی جدوجہد کو دل سے قبول کرتے ہوئے باقی لیفٹ کا تنقیدی جائزہ لیا جا سکتا ہے۔ کامریڈ لینن بالشویزم کی اکتوبر انقلاب کی جیت میں پیٹی بورژوازی کو اس طرح دیکھتا ہے۔

"مزدور طبقے کے اندر بالشویزم کے دوسرے دشمن کی بات اور ہے، دوسرے ملکوں میں اس کے بارے میں بہت کم معلومات ہیں کہ بالشویزم اس پیٹی بورژوازی انقلابیت کے خلاف جدوجہد کے طویل برسوں میں پروان چڑھا، مضبوط ہوا اور پختہ بنا جو انارکزم کی مہک رکھتی ہے یا اس سے کچھ نہ کچھ مستعار لیتی ہے۔ جو پائیدار پرولتارکی طبقاتی جدوجہد کی شرائط اور تقاضوں پر کسی نہ کسی طرح پوری نہیں اُترتی ہے۔ مارکسوں کے لیئے نظریاتی طور پر یہ پوری طور پر ثابت ہوگیا ہے اور یورپ کے تمام انقلابوں اور انقلابی تحریکوں کے تجربے نے اس کی پوری تصدیق کی ہے کہ چھوٹا صاحب جائیداد، چھوٹا مالک (ایک سماجی ٹائب ہے جس کی

بہت سے یورپی ملکوں میں کافی وسیع اور کثیر تعداد میں نمائندگی ہے) جو سرمایہ دار نظام میں مستقل جبر و تشدد کا اور اکثر حالات زندگی میں انتہائی شدید اور تیز ابتری و بربادی کا شکار رہتا ہے [illegible] آسانی سے انقلابی شرائط تک پہنچ سکتا ہے لیکن تحمل، تنظیم، ضابطے اور استقلال کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے۔ سرمایہ داری کی دہشتوں سے "بدحواس" پیٹی بورژوازی ایسا معاشی مظہر جو انارکزم کی طرح سارے سرمایہ دار ملکوں کی خصوصیت ہے۔ ایسی انقلابیت کی ناپائیداری اور اس کا بانجھ پن، تابعداری، بددلی، توہم اور حتیٰ کہ کسی نہ کسی بورژوا "فیشن ایبل" رجحان کی طرف "جنون آمیز" کشمکش میں تیزی سے اس کی تبدیلی کی صلاحیت یہ ساری باتیں عام طور پر سب کو معلوم ہیں"

پیٹی بورژوازی کے سیاسی دائروں کے آخر میں ہم نے لیفٹ کو رکھا ہے کہ اس کی آخری انتخاب میں لیفٹ کی سیاست ہے۔ سوویت روس کے دؤر میں یہ انتخاب داخلی نہیں بلکہ بہت جگہوں پر خارجی طاقت یعنی سوویت یونین کی موجودگی کی وجہ سے بھی رہا ہے

ورکنگ کلاس کی تنظیموں اور تحریکوں سے ان کا تعلق بھی بحث طلب ہے کیونکہ سوویت یونین کے انہدام کے ساتھ ہی سب سے پہلے یہی پیٹی بورژوازی طبقہ لیفٹ کی پارٹیوں سے بھاگا اور اس بھاگ دوڑ میں اس نے بنی بنائی پارٹیاں اور تنظیمیں

بھی توڑیں مارکسزم سے بھی توبہ تائب ہوا ہے اسے بُرا بھلا اور ناکام نظریہ قرار دیا بہت سارے لیفٹ کے رہنما، دانشور، کرتا دھرتا، آج تک مارکسزم-لیننز کو گالیاں دے رہے ہیں۔

پیٹی بورژوازی کایہی اظہار ہے کہ بہت ساری سیاسی گرویس، تنظیمیں، ادبی انجمیں تو توڑ دی گئیں مگر کسی حد تک پرولتاریہ کی ٹریڈ یونینز نے اپنے آپ کو بچانے کی کوشش کی کیونکہ طبقاتی تضاد ان کی زندگی اور موت کا تضاد ہے۔ باقی پیٹی بورژوازی نے اپنے طبقاتی مفادات کا صحیح اور ٹھیک اظہار کیا ہے۔

ہمیں اسباب اور نتائج کے تعلق کو ٹھیک سمجھنا چاہیئے کہ آج جو لیفٹ کی حالت کے نتائج ہیں ان کے اسباب ہمارے اسی سماج میں ہیں نہ کہ کسی اور چیز میں۔

تو اس دؤر میں ان کے سوشلزم کے بلند بانگ دعوے اور آج مارکسزم سے نفرت کا سبب سمجھنے کے لیئے کامریڈ لینن سے رجوع کرتے ہیں جو بائیں بازو کا لڑکپن اور پیٹی بورژواپن میں لکھتا ہے کہ "بلند بانگ جملوں کو لہرانا، طبقات سے بے تعلقی پیٹی بورژوازی دانشورں کی خصوصیت ہے۔"

یہی طبقات سے بے تعلقی اور بلند بانگ جملوں کا دؤر جب ختم ہوا تو پاکستان میں موجود لیفٹ اور پیٹی بورژوازی کا تعلق بھی اُلٹا ہوگیا۔

سویت یونین کا انہدام یقیناً مارکسزم، لینزم

کی تحریک کے لیئے ایک بہت بڑا دھچکا تھا۔ مگر کامریڈ لینن ان حالات میں بھی ہمیں پیچھے ہٹنا سکھاتا ہے کہ ہمیں کس طرح آگے بڑھنا اور کیسے پیچھے ہٹنا ہے۔ ایک قدم آگے دو قدم پیچھے بھی پرولتاریہ کی جدوجہد کی پالیسی ہے۔
کامریڈ لینن لکھتا ہے کہ:
"یہ لوگوں کو دھوکا دینا ہے اگر ابھی لڑنا چاہتے ہو تو صاف کہو"
اگر تم اب پیچھے ہٹنا نہیں چاہتے تو صاف کہو، نہیں تو تم اپنی معروضی رول میں سامراجی اشتعال انگیزی کا آلہ ہو اور تمہاری داخلی "نفسیات" ایک سر پھرے پیٹی بورژوازی آدمی کی ہے جو دھونس جماتا ہے اور ڈینگیں مارتا ہے۔"
پاکستان کی لیفٹ پیٹی بورژوازی کا تاریخی اور سب سے گھناؤنا جرم بھی اس طرح ڈینگیں مارتے ہوئے اچانک سے بھاگ کھڑا ہونا ہے۔
یہاں یہ وضاحت بہت ضروری ہے کہ ہم تنقید کے ساتھ ساتھ اپنے اُن مارکسی ساتھیوں کی جدوجہد کو سرخ سلام اور شہداء کی قدر کرتے ہیں جن کا تعلق تو مڈل کلاس سے ہی تھا پر انہوں نے خود کو ڈی کلاس کیا اور ان کی ادب اور شاعری کے ذریعے جدوجہد، سزاؤں اور اذیتوں کو قدر کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ کامریڈ حسن ناصر اور بہت سارے ساتھی یقینا پرولتاریہ کلاس سے نہیں آئے تھے لیکن وہ پرولتاریہ کی جدوجہد مارکسزم، لیننزم کی ترویج میں

یقیناً بالشیوک تھے ان کا کلاس ان کی جدوجہد کے آڑے نہیں آیا۔

کیا کیا جائے؟

اس مضمون میں ہم نے تفصیلی طور پر مڈکل کلاس/ پیٹی بورژوازی کا بغور جائزہ لیا ہے اور اس کے مختلف مظاہر کا بھی جائزہ شامل ہے جب طبقاتی جدوجہد اور انسان کی ترقی یافتہ تہذیب اور حم مسرت ہماری منزل ہے تو ہمیں اس طرح ٹھوس اور تنقیدی جائزہ لینا چاہیئے کہ ہم کسی بھی دھوکے اور فریب سے بچ سکیں۔ پیٹی بورژوازی بھی اسی سماج کا حصہ ہے اور ساری دنیا کی تحریکیں اور انقلابات کے تجربات میں اس طبقے کے تجربات سے استفادہ حاصل کیا جا سکتا ہے۔

کامریڈ لینن اکتوبر انقلاب میں پیٹی بورژوازی کے لیئے اس طرح لکھتا ہے:

"طبقات کے خاتمے کا مطلب محض زمین داروں اور سرمایہ داروں کو نکال پھینکنا نہیں ہے۔ اس کو مقابلے تو ہم نے آسانی سے کرلیا، اس کا مطلب چھوٹے اشیائے تجارت کی پیداوار کرنے والوں کا خاتمہ بھی ہے اور ان کو نکالنا ممکن نہیں ہے، اس کو کچلنا ممکن نہیں اور ہمیں ان کے ساتھ رہنا سہنا چاہیئے ان کو صرف بہت ہی طویل سست رفتار اور محتاط تنظیمی کام کے ذریعے بدلا جا سکتا ہے اور بدلنا چاہیئے اور پھر سے تربیت دی جا سکتی ہے وہ

پرولتاریہ کو ہر طرف سے پیٹی بورژوازی فضا سے گھیرے ہوئے ہیں جو پرولتاریہ کے اندر جذب ہو کر اس کو خراب کرتی ہے۔ وہ پرولتاریہ کو بار بار پیٹی بورژوازی بے کرداری، تفریق، انفرادیت اور ولولہ انگیزی سے یاس تک پہنچنے کی جذبات میں مبتلا کرتے ہیں۔"

دیکھئے لینن کس طرح ان کی طبقاتی، نفسیاتی رجحانات کو دیکھ رہے ہیں یقیناً ہمیں ان اسباق سے سیکھنا چاہیئے ہم بغیر کسی خوف اور خطرے کے مڈل کلاس سے ترقی پسندانہ پھل لے سکتے ہیں اور اس سے معاشی، طبقاتی حالات کے پیش نظر بہت ساری صحتمندانہ سرگرمیوں میں مدد لے سکتے ہیں اس لیئے ہمیں ٹھوس تجزیہ کرلینا چاہیئے تاکہ خیالی خاکوں کی حیثیت رکھنے والی امیدوں سے زیادہ حقیقی بنیادوں پر ان سے تعلقات جوڑے جا سکیں۔

ادب کلچر اور فنون لطیفہ میں مڈل کلاس کی حقیقی خدمات کا ٹھیک اعتراف کیا جائے ان کو اس کام میں جمہوری اور قانونی جدوجہد میں ساتھ لیا جائے اس سے باشعور کردار سے ترقی پسند آزادی کی تحریکں سامراج کے ساتھ لڑائی اور مظلوم دوست جدوجہد کے لیئے اتحاد کئے جائیں جب ہم پیٹی بورژوازی کی حقیقی طبقاتی تضاد کا تجزیہ کرلیتے ہیں تو یقیناً اس کے کردار پر بہ جا اُمید اور شکوک سے آزاد ہو جاتے ہیں اور ہم بالشویک پرولتاریہ ان کو اپنی صفوں میں واضح جگہ دیتے ہیں تاکہ ان کے

لکھنے پڑھنے کے کام سے مظلوم دوست تحریکیں فائدہ لے سکیں ۔

کامریڈ لینن لکھتا ہے کہ:

" پیٹی بورژوازی ڈیموکریٹ (جن میں منشویک بھی ہیں) لازمی طور اور پرولتاریہ کے درمیان، بورژوا ڈیموکریسی اور سویت نظام کے درمیان، اصلاح پرستی اور انقلابیت کے درمیان، مزدوروں سے محبت اور پرولتاریہ کی ڈکٹیٹرشپ کے خوف وغیرہ کے درمیاں ڈگمگاتے رہتے ہیں ۔ کمیونسٹوں کا صحیح طریقہ کار یہ ہونا چاہئے کہ ان ڈگمگاہٹوں سے فائدہ اُٹھایا جائے نہ کہ ان کو نظر انداز کیا جائے، فائدہ اُٹھانے کے لیئے ان عناصر کو تب اور اس حد تک چھوٹ دینی پڑتی ہے جو پرولتاریہ کی طرف جب اور جس حد تک رُخ کرتے ہیں اور ساتھ ہی ان عناصر کے خلاف جدوجہد کی جائے جو پیٹی بورژوازی کی طرف رجوع کرتے ہیں ۔ صحیح طریقہ کار اختیار کرنے کا نتیجہ یہ ہے کہ ہمارے یہاں منشویکوں کا زیادہ سے زیادہ زوال ہوا ہے اور ہو رہا ہے۔"

یقیناً کامریڈ لینن ہمیں آج بھی رہنما اصول دے رہا ہے کہ کس طرح طبقاتی تضاد اور ان جدوجہد کے طریقوں سے انسان دوست سماج کی تخلیق ہو سکتی ہے۔

سرمایہ داری کے تباہ کن اثرات سے مڈل کلاس بھی نہیں بچ سکتا خود انسانی تہذیب اور ہمارا کرہ ارض شدید خطرات میں ہے جسے فطری، ماحولیاتی

خطرات دو چار ہیں۔ نیوکلیئر ٹیکنالوجی کا جنگی استعمال، انسان دوست تہذیب کے لیئے شدید خطرہ ہے۔ اس لیئے سارے مظلوم و محکوم لوگوں کو انسان دوست تہذیب کے لئے کام کرنا ہے۔ پرولتاریہ کے بین الاقوامی تعلق اور خود سرمایہ داری کے داخلی تضادات کے بابت کامریڈ لینن لکھتا ہے کہ:

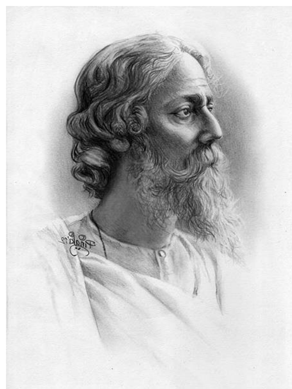
"زیادہ طاقتور دشمن کو صرف انتہائی کوشش سے اور دشموں کے درمیان ہر "دراڑ" کو، خواہ وہ انتہائی چھوٹی ہی کیوں نہ ہو، مختلف ملکوں کی بورژوازی کے درمیان یا الگ الگ ملکوں کے اندر بورژوازی کے مختلف گروہوں یا قسموں کے درمیان مفادات کے ہر تصادم کو لازمی دقیق، پرفکر، محتاط اور ماہرانہ طور سے استعمال کرکے جیتا جا سکتا ہے۔ اس طرح ہر ایسے امکان کو حاصل کرکے بھی خواہ وہ انتہائی کم کیوں نہ ہو، جس سے کثیر تعداد لوگوں کا تعداد مل سکے، وہ وقتی، مذبذب، غیر مستحکم، غیر معتبر اور مشروط ہی کیوں نہ ہو، جو اس کو نہیں سمجھا ہے وہ مارکسزم کو اور عام طور سائنسی اور جدید سوشلزم کو ذرے برابر نہیں سمجھا ہے۔ اس نے استحصال کرنے والوں سے ساری محنت کش انسانیت کو آزاد کرانے کی جدوجہد میں انقلابی طبقے سے مدد لینا ابھی نہیں سیکھا ہے۔"

اسے لیئے کامریڈ لینن انسانیت کی ہر جبری صورت سے آزادی کے لیئے چاہتا ہے کہ سرمایہ کے کچلے ہوئے انسانوں کی کثیر تعداد کو جوڑا جائے اور

سرمایہ کی حکمرانی کی ہر صورت کو ختم کردیا جائے، جبر کی ساری علامتیں مٹائی جائیں فرد اور سماج کو اجتماعی طور پر انسان دوست بنایا جائے۔

اینگلز نے مارگن کے الفاظ کو خاندان ذاتی ملکیت اور ریاست کے آغاز میں شامل کیا ہے:

"سماج کے مفادات فرد کے مفادات سے بالاتر ہیں اور دونوں میں صحیح تعلق اور ہم آہنگی قائم کرنی چاہیئے اگر ماضی کی طرح مستقبل میں بھی ترقی کے قانون کو جاری و ساری رہنا ہے تو انسانیت کا آخری نصب العین محض ملکیت بٹورنا نہیں ہو سکتا ہے۔"



اسان جو وڏو پاءُ (انڊيا) انتهائي پيارو، هڪ هزار سالن جي گمنامي کان پوءِ پنهنجي ننڍڙي پاءُ (چائنا) جي سڏ تي اچي رهيو آهي. اسان ٻئي پائر ايترن ته المين مان گذريا آهيون جو اسان جا وار ئي اچا ٿي ويا آهن. پر پوءِ به جڏهن ڳوڙها اگهي هڪ ٻئي ڏانهن نهاريون ٿا؛ ته ائين ٿو لڳي چڻ اڃا به ننڍا ۽ خواب ۾ هجون. وڏي پاءُ تي نظر پوندي ئي منهنجي ذهن ۾ اُهي سپ تلخيون تري اچن ٿيون جن مان اسان گذرياسين.
لينگ قچائو Laing Qichao
1924 ۾ ٽيلگور کي پليکار ڪندي "
آئون هن جو (ٽيگور) هڪ مضمون پڙهي رهيو هئس.
جنهن ۾ هن لکيو آهي ته "آءٌ برطانوي راڄ هيٺ هڪ هِندُستاني آهيان" (I am an Indian under British

هن پاڻ کي چڱي ريت ڄاتو ٿي، ڪاش جيڪڏهن (Rule اسان جا شاعر ۽ اديب هن کي "طلسماتي" شخصيت نه ڄاڻين ها ته يقينن هو ايترو منجهيل هرگز نه هجي ها. ۽ چيني نوجوان ايترا ويڳاڻا هرگز نه ٿين ها.

"لوزن (Lu Xun) 1933 ۾ ٽيگور جي آمد کي ياد ڪندي."

اوڻيهين صدي جي پڇاڙي ۾ ويهين صدي جي شروعات ۾ چيني عوام لاءِ هندستان هڪ اهڙو ملڪ هو، جنهن جي شناخت گم ٿيل هئي. هن ملڪ جي داخلي ڪمزورين ڪري، ٻاهرين حملا آورن هنن جو استحصال ڪيو، هنن کي زبردستي غلام بنايو ويو. هڪ اهڙو عمل جيڪو اخلاقي ۽ نفسياتي طور انتهائي شرمناڪ هو. ساڳي وقت سياسي ۽ معاشي طور تباهه ڪن چينين وٽ پڻ انهي محڪومي کي سمجهڻ لاءِ گهڻو ڪجهه هئو مثال طور بمبئي جا اهي ئي پارسي واپاري، جن برطانيه جي چين ڏانهن آفيم جي واپار ۾ دلالي Middleman جو ڪردار ادا ڪيو. بڪسر جنگ (آڪٽوبر 1764) ۾ برطانيه فوج جي انڊيا جي سپاهين جي مدد، جنهن ۾ شنگهائي جهڙن شهرن ۾ برطانوي، سک پوليس وارن کي چينين تي حملي لاءِ ڇڏيندا هئا.

1904ع ڌاري ٽوڪيو مان نڪرندڙ مشهور رسالي هڪ ڪهاڻي ڇپي اها ڪهاڻي ڇڻ ته مستقبل ڏانهن خواب جيان سفر جهڙي هئي، اها ڪهاڻي هڪ ڪمزور شخص نالي هانگ شيبيائو (جنهن جي معنيٰ آهي هيڏن امير ماڻهن جو نمائدو) ۾ ڏند ڪٿائي حيثيت رکندڙ پوڙهي تي مشتمل آهي ۽ انهن جي واتان ئي چورائي ويئي آهي. ڪهاڻي ڪجهه هن ريت آهي ته هڪ ڏينهن، شنگهائي جي گهٽين ۾ پنڌ ڪندي ٻئي ڄڻا، هڪ انگريز ۽ ان جي پٺيان مارچ ڪندي هلندڙ دستي کي ڏسن ٿا. شيبيائو انهن کي غور سان ڏسي ٿو، انهن جا منهن ڪوئلي جيان ڪارا آهن. هنن جي مٿي تي ڳاڙها ڪپڙا ٽوپي جيان ويڙهيل آهن. ۽ چيلهه ۾ بيلٽ پيل آهي. شيبيائو پوڙهي کان پڇي ٿو ته ڇا هي ماڻهو هندستاني آهن؟ پوڙهي جواب ڏنو هائو. انگريز هنن کي پوليس ۾ استعمال ڪندو آهي.

شيبيائو چيس پوءِ پلا، انگريز پوليس چيف آفيسر هنن هندستانين مان ڇو نه ٽا آڻين.؟!

جهوني وراڻيو ته ائين ته شايد ئي ڪنهن ٻڌو هجي. ان ڪري جو هندستاني هڪ وچايل ملڪ جا ماڻهو آهن. ۾ انهن جي حيثيت غلامن کان وڌيڪ ناهي. بعد ۾ ضعيف شيبائو کي محسوس ٿئي ٿو ته هيڏي ڪل وارو هڪ ماڻهو آهي، جيڪو پڻ ٻارهو پٽڪو ويڙهيو ويٺو آهي. اهو ته يقيني طور چيني هئڻ گهرجي. پر نه. نڊاڪڙي حالت ۾ شبيائو کي هر گهٽي ۾ اهئي ٻاڙهن پٽڪن وارا نظر اچن ٿا ۾ انهن کي انگريزي سيڪاري وچي ٿي ائين جيئن عيسائين جي مشتري ۾ سيڪاري ويندي آهي. بحرحال اها ڳالهه شيبائو جي پريشاني حيراني تي ختم ٿئي ٿي جنهن ۾ هڪ چيني، هندستان جي مستقل بابت پريشان آهي.

انڊيا ڪيئن فتح ٿيو ۾ ذهني طور ڪيترو غلام ٿيو اهو اندازو ته اسان کي الافغاني جي محتاط وارتا مان به ٿئي ٿو، پر چين جي پس منظر ۾ جيڪڏهن ڏسون ته چين ۾ ته ڪيترين ئي خامين باوجود ڪنفيوشس جهڙو سياسي ۾ اخلاقي نظام رائج هئو ، جڏهن ته انڊيا ان وقت اهڙي ڪنهن به ثقافتي ورثي سان جڙيل نه هئو. هندستاني ادب ۾ فلسفو، سنسڪرت ۾ هئو، جنهن تي هميشه برهمڻ جي اجارا داري رهي هئي، جيڪو عوام جي اڪثريت لاءِ هڪ بند ڪتاب هئو. اها ته يورپين جي ڪوجنا هئي، جن انهن ڪتابن کي انگريزي ۾ جرمن ٻولين ۾ ترجمو ڪري، انڊيا جي اولهه جي پڙهيل لکيل طبقي کي متعارف ڪرايو.

چيني ماڻهو اهو ٺيڪ سمجهي رهيا هئا ته سورهين صدي کان هندستان تي ڌارين يعني مغلن جي حڪمراني جاري هئي، جنهن ڳالهه اهو طئي ٿي ڪيو ته مقامي حڪمراني ڪندڙ طبقو موجود نه هو. جيڪو ملڪ کي هڪ ڪري هلائي ترقي پسند فردن جي گهٽائي جو تعلق پڻ اوچي ذات وارن سان هو. جيڪي ”بادشاهي“ مسلمان مملڪت جي خدمت ڪري رهيا هئا. اهئي ساڳيا وري انگريز سلطنت جا خدمتگذار پڻ ٿيا.

رابندر ناٿ ٽيگور جو خاندان شروع کان وٺي، جڏهن

ڪان برطانوي ايسٽ انڊيا ڪمپني ڪلڪتي ۾ پير ڄمايا هئا، انگريزن سان تعلق ۾ هئو ۾ اهو خاندان خاص طور تي نئين اقتصادي ۾ ثقافتي طور روپ وٺندڙ انڊيا منجهان مستفيد ٿيندڙ هئو. هن جو ڏاڏو برٽش انڊيا جي وقت جو پهريون وڏو مقامي واپاري هئو، ۾ هن جي يورپ جي دورن دوران، وڪٽوريا راڻي ۾ پين اعليٰ اشرافيه سان سماجي رابطا هوندا هئا، هن جو (ٽيگور) وڏو ڀاءُ پهريون هندستان هئو. جنهن کي برطانوي راڄ ۾ انڊين سول سروس آفيسر طور چونڊيو ويو هيو.

ٽيگور 1861ع ۾ يعني بغاوت ”Indian Mutiny“ جي چئن سالن ڪان پوءِ پيدا ٿيو. مدراس ڪلڪتي، بمبئي ۾ اولهه جي طرز تي نهندڙ يونيورسٽيون جن ڏيهي دانشورن کي جنم ڏنو. ٽيگور ان سان گڏ ئي اڀريو. هڪ اهڙو سماج جنهن ۾ ٽيگور هڪ طرف اولهه جي خيال سان گڏ بيٺو هئو ته ٻئي طرف رام موهن راءِ (جنهن کي جديد انڊيا جو ابو چيو ويندو آهي) جي سماج سڌارڪ تحريڪن ڪان متاثر ٿي رهيو هئو.

رام مون راءِ ”يدهي سپا“ نالي تنظيم ٺاهي هئي جنهن جو ڪم سڌار پسندي هئو. جيئن، ستي جي رسم، يا وري هندو ازم کي وحداني مذهب جهڙوڪ عيسائيت، جي ويجهو آڻڻ وغيره جي خلاف سرگرميون ڪرڻ. ٽيگور جو پيءُ ديبندر ناٿ ٽيگور انهي تنظيم جو حصو هئو. جهڙي ريت چين ۾ جديد ڏاها (Modern Thinkers) شنگهائي ۾ ڪينٽن (جيڪي اولهه سان جڙيل هئا) جهڙن وڏن شهرن مان اڀريا، اهڙي ريت ملڪ جو اهو حصو جيڪو اولهه لاءِ کليل هئو، سو بنگال جو اوپر وارو ساموندي خطو هو، اتان ئي اڳواڻ جي ايرڻ جو آغاز ٿيو، جنهن کي ”انڊيا جي سجاڳي“ Indian Renaissance چيو ويو.

ٽيگور خود، هڪ تخليقي ۾ ثقافتي طور پُراعتماد گهراڻي ۾ وڏو ٿيو، نندي هوندي ڪان ئي اولهه جي سماج ۾ ان جي ثقافت سان هُن جو تعارف رهيو. اهوئي سبب هيو جو اوڻيهين صديءَ پوئين جي اڌ ۾، اولهه مخالف تحريڪن ۾ هن حصو نه ورتو جڏهن ته هن جا ڪيترائي ئي همعصر

انهن تحريڪن جو حصو هيا.

هن 1921ع ڌاري ان وقت، جڏهن هندستاني قومپرستي پروان چڙهي رهي هئي لکيو ته جيڪڏهن اسان قومي عظمت جي بنياد تي گهرن مٿان چڙهي اها دعويٰ ڪندا رهون ته اولهه، انسان لاءِ ڪابه خدمت سرانجام نه ڏني آهي ته ان جو مطلب اهو ٿيو ته اسان اوپر وارن جي ذهن ۾ جاٽي واٽي شرڪ پيدا ڪري رهيا آهيون.

هن جا بعد ۾ گانڌيءَ سان انهي ڳالهه تان اختلاف ٿيا جنهن ڪي ٽيگور اولهه بابت خوف جو شڪار ٿيڻ چوندو هئو. نه ئي هو انهي ”نوجوان بنگال“ ڌڙي سان ويجهو ٿيو جيڪي اولهه جو علم پرائي اولهه ڏانهن وٺي پڳو هو. ٽيگور اصل ۾ ماڻهو جي روحانيت ۾ يقين رکندڙ فرد هئو. هن جو انسان ذات جي اتحاد ۾ ڪامل يقين هئو. ساڳي وقت هُو هندستان جي يورپي رنگ ۾ رڱجڻ جي پڻ سخت خلاف هو. اوڻيهين صدي ڌاري انڊيا ۾، هندو ازم جي ماضي جي شان ۾ عظمت جي بحالي لاءِ تحريڪون اسرڻ لڳيون، اهو ساڳيو ئي رجحان هو، جيڪو ماضيءَ ۾ مسلم، ٻڌمت ۾ ڪنفيوشس سماجن ۾ به رهيو هو. ظاهري طور تي ائين لڳو ٿي ته هندو جو اتساهه ان جا نعره، ماضيءَ جي عظمت مان اُڀري رهيا هئا، پر حقيقت اها هئي ته اها تحريڪ نسلي تذليل واري احساس مان ئي ڦٽي نڪتي هئي. اها انڊيا ۾ موجود عيسائي مشنري ۾ افاديت پسند انگريز جي متعارف ڪرايل جديديت ۾ ترقي پسند خيالن کان گهڻو متاثر ٿيل هئي.

مثال طور سماج سڌارڪ ديانندا سرسوتي (83-1824) جو چوڻ هو ته ”اسان کي ويدن طرف پيهر موٽڻ گهرجي ڇاڪاڻ ته انهن منجهه جديد سائنس سمايل آهي“ بنيادي طور هن ساڳي وقت عيسائي مشينري جي انهي دعويٰ کي رد ڪرڻ ٿي گهريو. جن هندن کي، وهمي بتن جا پوڄاري ۾ ذات پات ۾ ورهايل ٿي چيو. انڊيا جي مذهبي جديديت جيڪا بينڪيت جي چپر چانو منجهه ٿي انهي لاتعداد سياسي ۾ سماجي تحريڪن کي جنم ڏنو. انهن مان ڪيترين ئي برطانيه مخالف، هٿياربند ٿيون، جن وري قوم

جي عظمت جي ڳالهه ڪئي.

انڊيا جي ان وقت جي متشڪي نيم يورپي ثقافت جو هڪ ڪردار بينڪم چندرا چيٽرجي (94-1838) به هئو، جيڪو بنگال ۾ برطانوي حڪمرانيءَ هيٺ سرڪاري ملازم هئو. جيڪو سموري زندگي هندستاني قومپرستيءَ جو قائل رهيو ۾ ساڳي وقت اولهه جي نعمتن جا ڳُڻ ڳائيندڙ به هئو. ”بنگالي ته اولهه جي تهذيب جا جام پيئندڙ لڳا پيا آهن.“ هي تنقيدي جملو 1908 ڌاري اربندو گوس جو آهي. بيشڪ هن اهو جملو پنهنجي رجعتي گهراڻي سان تعلق ڪي سامهون رکندي چيو. 1980 ڌاري هن تي انگلش پبلڪ اسڪول ۾ اچڻ تي پابندي وڌي ويئي. اربندو، هندستاني ٻولين ۾ ادب تي يورپي ماهرن کان تعليم حاصل ڪئي ۾ وطن ورڻ شرط هو برطانيه ۾ ان ڳڻ ڳائيندڙ بنگالين تي چِتي تنقيد ڪئي. هن اوڻيهين صدي جي انڊيا جي تحريڪن کي يورپي تحريڪ ئي سمجهيو ٿي. چاڪاڻ ته هن سمجهيو ٿي ته اهي تحريڪون اولهه وارن جا ئي سيڪاريل مول متا ۾ مقصد رکن ٿيون. مثال طور سماجي برابري، انسانيت، اها به ايتري جنهن جي فطرت ڪڏهن اجازت ئي ناهي ڏني. برهمڻ جي برتري خلاف ڳالهائڻ، هندو مخالف بنيادن تي ڳالهائڻ، ۾ ماضي جي ورثي سان لاتعلقي ظاهر ڪرڻ وغيره.

اربندو ته اها به دعويٰ ڪئي ته بنگالي يورپ سان ايترو ته گُهلي ملي ويو آهي. جو سمورو هندستان ماديت پسند (دنيادار) يورپ جي انڌي ۾ غير عقلي تقليد ڪري پنهنجو روح وڃائي چڏيندو پر اهو ساڳيو ئي بنگال هئو. جيڪو اوڻيهين صدي جي پوئين اڌ ۾، دنيادار يورپ کي بلڪل رد ڪري بيهي رهيو. جيئن سوامي وويڪ آنند (1902-1863) سڀ کان پهريون ۾ سڀ کان مشهور هندستاني جو روحاني اڳواڻ، هو جنهن چيو ته يورپ وارا وروچنا (Virochana) ديوتا جو اولاد آهن. هندستاني ڏندڪٿائن ۾ وِروچنا هڪ ديو قامت جن آهي. هن سمجهيو ٿي ته اولهه جو انسان هڪ اهڙو جسم آهي. جيڪو مادي خواهشن جو مرڪز آهي. وويڪ آنند اولهه وارن لاءِ لکيو ”هن تهذيب لاءِ

تلوار صرف ڦرلٽ ۽ ڌياپي جو ذريعو آهي، هنن جي سُورهيائي ڏيکاءُ آهي ۽ هو هن زندگي منجهان ئي مزو وٺي ڄاڻين“ ان کان پوءِ وويڪ آنند پنهنجي مختصر زندگي منجهه، يورپ ۽ آمريڪا اڪثر گهمڻ ويندو هئو، هن کي اولهه جي ملڪن جي سياست جون واڳون امير ۽ طاقتور ماڻهن جي هٿن ۾ نظر آيون. بلڪل ائين جئين هندستان ۾ طبقاتي تقسيم هئي .اوهان جا امير ماڻهو، اوهان لاءِ برهمڻ آهن“ هن پنهنجي برطانيه واري آخري دوري دوران، پنهنجي انگريز دوست کي ٻڌايو، ۽ اوهان جو غريب ورڪ شُودر آهي.

اوڻويهين صدي ۾ انگريز اولهه تي سخت تنقيد ڪندڙ بوديو مڪا بودي لکي ٿو ته اولهه ۾ ماڻهن جي فطري پيار ڪرڻ جي وسعت ختم ٿي چڪي آهي، قومي رياستن جي دروازي تي، يورپ جي تاريخ ذري گهٽ ختم ٿيو ٿي وڃي ۽ ان جا نه ختم ٿيندڙ تضاد به ختم ٿيو وڃن. هنن جون محبتون، دولت ۽ ملڪيت جي پٺيان ڊوڙن ٿيون. شديد قسم جي انفراديت پسندي آهي، جيڪا ماڻهن کي پنهنجي سماجي فرض کان آجو ڪري ڇڏي. جديد انداز سان هو مارڪيٽ فتح ڪن ٿا ۽ هڪ هٿيون ناهين ٿا. ان قسم جي ڊوڙ نه ختم ٿيندڙ جنگ ۽ تشدد کي جنم ڏيئي ٿي“

سڀ کان وڏو الميو، مڪاپوڊي لاءِ اهو هئو ته انگريز ان ڳالهه تي توجهه ڏيندڙ نه هئا ته سندن خود غرضا ٿيڻ ضرورتن ۾ اخلاقيات منجهه ڪو تضاد به آهي. ”هنن جي جنهن ڳالهه منجهه دلچسپي ظاهر ٿي، ان جي پٺيان مستقل مزاجي سان چنبڙي پوندا. ان ڳالهه کان هٽي ڪري ته اها صحيح آهي يا نه. هو اها ڳالهه سمجهڻ کان قاصر آهن ته سندن خوشي، سموري دنيا لاءِ باعث خوشي ناهي“ هن اولهه وارن لاءِ لکيو.

اربندو گوش پڻ انگريز مڊل ڪلاس تي ڪاوڙجندي لکيو ته اهي پڻ سامراجيت جي اعليٰ دعوائن ۽ ارادن سان چنبڙيو بيٺا آهن. هن جي دعويٰ هئي ته انگلينڊ، آئرلينڊ کي دوکي ذريعي فتح ڪيو ۽ بي رحم قتل عام ڪري اهو ثابت ڪيو ته ڌاڙي جي لٽ کي به مٺا ٿيندا آهن.

پر هن جمهوري قومپرستي واري دؤر ۾ سامراجيت
کي پنهنجي بچاءُ ۾ وڏيڪ وضاحتون ڏيڻيون پونديون.
”اڄ جي دؤر ۾ آمريت کي انسانيت خلاف ڏوهه
سمجهيو وڃي ٿو. اڄ جي اخلاقيات ۾ احساس قوم جي
قوم هٿان غلامجڻ، طبقي جي طبقي هٿان استحصال، يا
فرد جي فرد کي غلام بنائڻ واري عمل کي رد ڪري ٿو.
سامراجيت کي به پاڻ کي واضح ڪرڻو پوندو. ۽ اهو هؤ
(سامراجيت) ائين ڪري ثابت ڪري سگهي ٿي. مثال طور
هوءَ آزاديءَ جي سرواڻ هئڻ جو مِڪُر ڪري سگهي ٿي،
غير مهذب، کي مذهب بنائڻ جي دعويٰ ڪري سگهي ٿي.
۽ غير تربيت يافته کي تربيت يافته ٺاهڻ جو مقصد ظاهر
ڪري سگهي ٿي. اوستائين جيستائين سامراج پنهنجا مفاد
مڪمل ڪري وٺي. اهي ئي ته اهي بهانا هئا. جن جي آڙ ۾
برطانيه مغل ورثي تي قبضو ڪيو. ۽ اسان کي، پنهنجي
صحيح، سخي ۽ بهادر هئڻ جي بنياد تي غلام بڻايو.“
اهي ئي بهانا هئا. جن جي بنياد تي برطانيه مصر تي
قابض ٿيو. برطانوي سامراج لاءِ اهي ئي جملا لازمي آهن.
چاڪاڻ ته انگلينڊ جو ڪٽر مذهبي وچون طبقو اقتدار تي
قابض ٿيو آهي جيڪو پاڻ کي صحيح مجيندڙ آهي، ۽ ٻئي
ڪنهن جي استحصال واري ڳالهه کي مڃڻ کان انڪاري
آهي“ اربندو بقول ته اهي ئي هندستاني جيڪي يورپ بابت
اهو سمجهن ٿا ته اهي اعليٰ قدرن جا مالڪ آهن. جهڙوڪ
جمهوريت ۽ آزادي، اهي پاڻ کي دوکو ڏيئي رهيا آهن.
يورپ وارا خود انهن اعليٰ قدرن (جمهوريت ۽ آزادي)
کي، پاڻ وٽ محڪوم بنايل قومن لاءِ غير مناسب سمجهندا
هئا. گوري جي برتري کي قائم دائم رکڻو هئو. چاڪاڻ ته
اها سيني اصولن ۽ اخلاقيات جي قيمت تي حاصل ڪيل
آهي. اربندو اهو سمجهيو ٿي ته يورپ وارن وٽ ڪڏهن به
ايشيا لاءِ عزت ۽ احترام نه رهندو. هنن جو رحم اهوئي
آهي جيڪو فاتح قوم جو مفتوح قوم لاءِ هوندو آهي، جيڪو
مالڪ وٽ غلام لاءِ هوندو آهي. هُن انڊيا جي عظمت ۾
يقين رکندي فيصلو ڪيو ته امن اهو ئي هوندو جيڪو ايشيا
جي تلوار طئي ڪندي. نتيجي طور هو هٿياربند قومپرست

ٿي ويو.

اربندو، جپان، ٽيگور پڻ، ايشيا جي عظمت واري سحر جو اثر ورتو ۽ اولهه خلاف شڪي خيالن کي پڻ جذب ڪرڻ لڳو.

1881ع ڌاري، پنهنجي ڪيريئر جي شروعات ۾ هن پنهنجي ڏاڏي کان، جيڪو آفيم (Opium) جي واپار ۾ اهم واپاري جي حيثيت رکندو هئو، سياسي طور عليحدگي جي دعويٰ ڪئي. پر الميو اهو رهيو ته پنهنجي رجعتي اشرافيه گهراڻي واري پس منظر ۾ اولهه جي تعليم، ٽيگور کي هن جي همعصر بنگالين کان بنهه مختلف رستي تي بيهاريو. ان ڏس ۾، ٽيگور جو ٻهراڙيءَ ۾ طويل قيام جيڪو 1891 کان 1901 تائين واري عرصي تي محيط آهي، اهم ڪردار نڀائي ٿو.

هندستاني ڳوٺاڻي زندگي سان هن جي ويجهڙائپ ڪري هن وٽ زندگي جو تصور، ڪلڪتي جي وچين طبقي جي دانشورن کان بنهه مختلف هو. هن جي زندگي فطري منظرن سان مالا مال هئي، هن وٽ هر ڏينهن لاءِ مان هئو، ۽ هن وٽ ٻهراڙين ۾ رائج غربت جو بهتر ادراڪ هئو.

هو سموري زندگي ان اطمينان سان رهيو ته صنعتي دور کان پهرين واري اخلاقيات، ان وقت جي مشيني دور کان تمام گهڻو بهتر ۽ اعليٰ آهي. ان لاءِ هن کي يقين هئو ته انڊيا جو ٻيهر خودرو طور پيدا ٿيڻ وارو عمل پڻ ٻهراڙين کان شروع ٿيڻو آهي.

1901 ڌاري هن بنگال جي ڏکڻ اولهه ٻهراڙي ۾ تجرباتي بنيادن تي شانتي نڪيتن نالي اسڪول کوليو جيڪو اڳتي هلي بين الاقوامي يونيورسٽي ۾ تبديل ٿيو ۽ جتان انڊيا جا چوٽيءَ جا آرٽسٽ ۾ ڏاها (جهڙوڪ فلم ميڪر سچي جيت راءِ، اڪنامسٽ امرتاسين ۾ سنڌ جو سوڀو گيانچنداڻي) پيدا ٿيا. ان ساڳي سال، ٽيگور هڪ مضمون لکيو جنهن جو عنوان هيو ”اوڀر ۾ اولهه جي تهذيب“ ان ٽيسز جي شروعات ۾ هن شهر ۾ ٻهراڙي جي ٻن مختلف ڌارائن جي جدت تي لکيو آهي. جتي هو ٻهراڙين جي پرسڪون زندگيءَ شهري جارحيت واري زندگي، ڳوٺاڻي

مرڪزيت وارو سماج قومي رياست تي روشني وجهي ٿو. اڳتي لکي ٿو ته اوپر سماجي سڪونيت روحاني آزادي جو نالو آهي. جڏهن ته اولهه قومن جي قومي سلامتي سياسي آزادي کي مضبوط ڪندڙ آهي. جنهن جا قدر انساني بجاءِ سائنسي بنيادن تي رکيل آهن. سندس بقول ته اولهه وارا سموري دنيا کي گندگاهه جيان لتاڙي رهيا آهن. اهي پنهنجي جوهر آدم خور آهن، جيڪي پين جي وسيلن تي پلجن ٿا، انهن جي مستقبل کي ئي ڳڙڪائڻ جي ڪوشش ڪن ٿا. اهي ان ڪري طاقتور آهن جو هڪ ئي ڳالهه تي مرڪوز ٿيل آهن. بلڪل ائين جيئن ڪو لک پتي پنهنجي روح کي ماري، پيسي ميڙڻ جُنبيل هوندو آهي.“

ڏکڻ آفريڪا سامراجي جنگيون بَڪسر تحريڪ جي اُپار کي چيپاٽڻ وارا واقعا، جن هندستاني سپاهي شامل هئا، ٽيگور جي مٿين ڳالهه کي صحيح بنائين پيا.

31 ڊسمبر 1900 تي هن ”صدي جو سج لٿو“ نالي نظم لکي.

”Sun set of the century“

The Country’s sun has set in blooded clouds

there rings in the carnival of violence

from weapon to weapon

”the mad music of death

هن جي نظم جڻ ته سامراجي شاعرن جهڙوڪ ” رڊيارڊڪپلنگ“ لاءِ سبق هئو. رڊيارڊڪپلنگ جنهن آمريڪا کي صلاح ڏني ته هو فلپائين پنهنجا فرض نڀائي اهي فرض جيڪي انگريزن جي ڪلهن تي رکيل آهن.

Awakening fear, the poet mobs howl round, A chart .of quarrelling curs on the burning- ground

1905 کان 1908 تائين ٽيگور سواديش تحريڪ کان تمام گهڻو متاثر ٿيو. جنهن جي اڳواٽي پرجوش بنگالي جوان ڪري رهيا هئا. اها تحريڪ برطانوي شين جي وڪري، خريد توڙي واپرائڻ خلاف هئي، ته جيئن پنهنجو ملڪ اقتصادي طور پاڻ پرو ٿئي.

1905 ڌاري لارڊ ڪرزن جڏهن بنگال کي ٻن حصن ۾ ورهايو ته ان جي نتيجي ۾ اٿندڙ تحريڪ کي ڏسندي ٽيگور به نظم لکيا. جيڪي اڳتي هلي انڊيا ۾ بنگلاديش لاءِ قومي ترانا بنيا. ٻين ايشيائي دانشورن جيان ٽيگور پڻ 1905ع ۾ جاپان جي روس کي ڏنل شڪست تي ڏاڍو سرهو ٿيو. ان ڏهاڙي هن پنهنجي شانتي نڪيتن جي ٻارن کي ڪيڏي ڪاميابي جي پريڊ ڪرائي. ٽي سال پهرين 1902ع ڌاري پڻ هن لکيو هئو ته آخر اسان اولهه جي انڌي تقليد ۾ ضرور ڏار آٽينداسين ”جيترو اسان ڏارين (ٻاهرين) سان ٽڪراءُ ۾ اچون ٿا، ايترو ئي تيزيءَ سان اسان پنهنجو پاڻ کي حاصل ڪيون ٿا. ۾ اسان اهو به چاٽون ٿا ته اهو صرف اسان جو الميو ناهي. سموري ايشيا ۾اهو تضاد تيز کان تيز ٿي رهيو آهي. ايشيائي قومي شعوري طور تي پنهنجو پاڻ کي سڃاڻڻ شروع ڪيو آهي. اهوئي آزادي جو رستو آهي جڏهن ته ٻين جي تقليد ته تباهي آهي.“

ٽيگور کي ايشيا جي ماڻهن جي اها سمجهه ڪڏهن به سمجهه ۾ نه آئي ته اولهه جي طرز جي تهذيب ئي انسان جو مقصد آهي. ڪجهه وقت سواديش تحريڪ مان متاثر ٿيڻ کان پوءِ چيٽرجي واري هندستاني قومپرستيءَ جي هٿياربند طريقه ڪار جنهن تحت نوجوان بنگالي، دهشتگرد حملن ذريعي دشمنن کي قتل ڪرڻ واري روش جاري رکيو ويٺا هئا، خاص ڪري ويهين صدي جي پهرين ڏهاڪي ۾، ٽيگور پنتي پير ڪرڻ شروع ڪيا.

هن وچين طبقي جي انهي نرگسيت جيڪا پرتشدد سياست سان جڙيل هئي، کي سامهون رکندي، 1910ع ۾ گورا (گهر) ۾ 1916 ۾ گهير بيري (دنيا) جهڙا ناول لکيا. پر 1917ع کان پوءِ هن پنهنجي تقريرن ۾ مضمونن ۾ قومپرستيءَ کي به تنقيد هيٺ آندو. ساڳي سال هن آمريڪا ۾ پنهنجن ٻڌندڙن کي ٻڌايو ته نئين اسٽيٽ (قومي رياست) واپار (commerce) ۾ سياست جي اها مشين آهي. جيڪا انسان ذات جون صاف سٿريون ڳنڍيون پيدا ڪندي آهي ۾ هن وقت ته اهو تصور بين الاقوامي قبوليت ماڻي چڪو آهي.

پر حقيقت ھي آھي ته اخلاق ۾ فرض جي ڊيڊوري هيٺ خود غرضي لڪيل آھي، اھا نه صرف ڦرلٽ تي ڪري پر انسانيت جي بنيادن کي ئي لوڏيو ڇڏي.

ڪانگ يووي (Kang Youwei) جيان ئي ھن (ٽيگور) شروع ۾ ايشين جڳ دوست (Cosmopolitan) لاءِ غير قومي (Non Nationalist) تصور جي پوئيواري ڪئي. ھن چيو ته ”انڊيا وٽ صحيح معنيٰ ۾ ڪڏھن به قومپرستيءَ ورو تصور ناھي رھيو. ۽ اھو منھنجو ويساھه آھي ته ھن ملڪ جا ماڻھو ان تعليم خلاف وڙھندا جيڪا سيکاري ٿي ته رياست (Country) انساني قدرن جي تصورن کان بالاتر آھي.“ پر صرف ٽيگور نه ھئو جنھن کي اولھه جي تھذيب ۾ ان جي بي پناھه چاھيندڙن (ايشيا منجھه) بابت خدشا ھئا.

چاليھه سالن جي ڄمار ۾ گانڌي، لنڊن کان سائوٿ آفريڪا تائين گھمندي اولھه جي تھذيب مخالف، دانشورن جي خيالن کي مختصر ڪندي، جن ۾ اُھي اولھه مخالف دانشور به اچي وڃن ٿا، جيڪي اجا اڳيان نڪرٽا ھئا، جھڙوڪ ٽيگور جنھن سان گانڌي جون ڊگھيون ملاقاتون ٽيٽيون ھيون، ھن جيڪو ڪجھه لکيو ان جو نالو ئي (جديديت مخالف پڌرنامو) ھندو سوراج (Hindu Swaraj) رکيو.

1909 ڌاري سياسي ميدان ۾ گانڌي انھن بنيادي فڪر وارن توڙي انقلابين سان لھه وچڙ ۾ ھئو جن چوٽڪاري لاءِ اولھه جي طرز تي سماج جي حاصل ڪرڻ جي ڳالھه ڪئي ٿي. انھن ۾ ھڪڙا ته اھي قوم پرست ھئا، جيڪي سياسي طور بينڪم چندرا چيٽرجي جا سياسي اولاد ھئا، ٻيا وري اھي ھئا، جن اٽلي ۾ جرمني جھڙن ملڪن ۾ پروان چڙھندڙ فاشت روين جي پوئيواري ٿي ڪئي ۾ انڊيا ۾ ھندو ازم جي ڳالھه ٿي ڪئي. اھو ھندو ازم جيڪو برطانوي ھندستان اوڻيھه صدي ۾ ھنن کي ڳولي ڏنو. گانڌي سمجھيو ٿي ته ھنن ھمراھن موجب ھڪڙن حڪمرانن مان جان ڇڏائي وري اھڙن ئي ٻين حڪمرانن کي پاڻ تي ٿاڦجي. جيئن ھن ھندو سوراج ۾ لکيو ”انگريز طرز حڪمراني، انگريز کان

سواءِ“ گانڌي جا پنهنجا خيال، تيزي سان جڙندڙ دنيا جي
تجربن مان حاصل ٿي رهيا هئا. 1869 ڌاري انڊيا جي پنتي
ڀيل ڳوٺ ۾ جنم وٺندڙ گانڌي کي اولهه ويجهي کان ڏسڻ
جو موقعو مليو. هن روحاني ۽ مادي طور ان کي پرکيو.
هڪ اهڙو دؤر جتي ٻي پاڙي ايشيائي فرد لاءِ اولهه ۾
پنهنجي بقا صرف ان صورت ۾ پيدا ٿيندي آهي جڏهن
اوهان ان جي انڌي تقليد ڪيو. گانڌي شروع ۾ پاڻ پڻ
پنهنجي نيم ٻهراڙي واري طبيعت سميت اولهه جي تعليم
پرائيندي، انگريز کان وڌيڪ انگريز ٿيڻ جي ڪوشش
ڪئي. هن لنڊن ۾ قانون پڙهڻ کان پوءِ 1891ع ۾ انڊيا
موٽڻ جي ڪئي؛ جڏهن ته پهرين قانوندان ۽ پوءِ اسڪول
ماستر ٿيڻ جي ڪوشش ڪئي. پر ايندڙ ڪجهه ڏهاڪن ۾
هن سان پيش ايندڙ نسلي امتياز (Racial Humiliation)
هن کي پنهنجي اصلي حيثيت ٻڌائي.

1893ع ۾ هڪ هندستاني واپاري ڪمپني ۾ ڪم
ڪندي، ڏکڻ افريڪا طرف ويندي هن جي زندگي گهٽي
ڊرامائي تبديلين جو شڪار ٿي. هن جي سامهون اولهه جي
جديديت هئي، پرنٽنگ پريس، ٻاف تي هلندڙ جهاز، ريلوي ۽
مشين گن جهڙا هٿيار وغيره. افريڪا ۽ ايشيا بين الاقوامي
سرمائيدارانه معيشت جي گهرجن هيٺ غلام بنايا پئي ويا.
گانڌي سموري دنيا منجهه پراٽي زندگي جي طرز عمل کي
تباهه ٿيندي ۽ اولهه جي تهذيب، معيشت ۽ سياست کي
پروان چڙهندي ڏٺو ٿي.

گانڌي ”سَتيه ڳرهه“ ڏکڻ آفريڪا ۾ خط ۾ لکيو ته اهي
قومون جيڪي پنهنجي ”مادي گهرجن“ کي نٿيون وڌائين
انهن جي مقدر ۾ تباهي يقيني آهي. اهوئي سبب آهي جو
اولهه، آفريڪا ۾ نه صرف انهن گهرجن جي پورائي لاءِ پلٽي
هنيو ويٺو آهي. پر تعداد ۾ وڌيڪ ۽ جسماني طور مضبوط
آفريڪن کي ماتحت به ڪيو ويٺو آهي. لينن ۽ روزالڪسمرگ
سرمائيداري سامراجيت کي ڏوهي قرار ڏنو. گانڌي پڻ اهو
ڄاتو ٿي ته بيٺڪيت جي اقتصادي پاليسين صرف ٻاهرين
سيڙپ ڪارن کي فائدو ڏنو ٿي ۽ عوام کي ڪنگال ڪيو ٿي.
پر هو ايترو اڳتي ويو ٿي جو پوري جديد تهذيب ۾ ان جي

اقتصادي، معاشي ۾ سياسي طاقت جي پٺيان ڊوڙ کي ئي ڏوهي قرار ڏنو.

ان ۾ ڪوبه شڪ ناهي ته هن اولهه جي ”آزادي (Liberty) عورت جي آزادي ۾ قانون جي حڪمراني جهڙن عملن کي واڪاڻيو ٿي پر ساڳي وقت هن انهن سڀني ڳالهين کي روحاني آزادي ۾ سماجي سڪون جي اڻ هوند ڪري، ڪٺل قرار ڏنو. ۾ ان سوچ ۾ هو اڪيلو به ڪونه هئو. ويهين صدي جي شروعات ۾ اپرنڊڙ چيني ۾ مسلمان دانشور جهڙوڪ الافغاني ۾ لينگ ڪچائو، پڻ يورپي عالمي روشن خيال تصور ڪان منهن ڦيري رهيا هئا. جن چيو ٿي ته ناانصافي ۾ نسلي برتري مٿان وڏين دعوائن جو غلاف چاڙهيو وڃي ٿو. هنن اسلام ۾ ڪنفيوشزم جي پيهر بحالي ۾ پناهه تي ڳولي. ساڳي وقت گانڌي هندو سوراج جي ڳالهه تي ڪئي.

اربندوگوس کي انهي سموري ماجرا حيران ۾ پريشان ڪري ڇڏيو ۾ هن کي چوڙو پيو ”ته پوءِ پلا هي سڀ ڇا تهذيب جي طويل ارتقا جو خاتمو آهي؟ هي ان حاصلات ۾ روح جو موت ناهي جيڪا انسان هن وقت تائين حاصل ڪئي آهي؟ ڇا پلا اهي ڪامياب واپاري نه هئا، جن جدوجهد ڪندڙ ارتقا جون راهون هموار ڪيون؟ ۾ سائنس صحيح ٿي چوي ته پوءِ ان کي تسليم ڪرڻ ۾ حرج به ڪهڙو آهي؟ زندگي ارتقا جيڪا هڪ هڪ گهرڙي جاندارن ڪان آغاز ڪندي، پولڙن ۾ بن مانس تائين پهتي، ۾ بنيادي مادي ضرورتن وارين شين جي تخليق ڪندي، انگريز توڙي فرانسيسي سرمائيدارن ۾ اشرافيه سان هم آهنگ رهي. منهنجي خيال ۾ يورپ وارن جي اها وڏي حاصلات آهي. جنهن جي اڳيان آئون پنهنجو ڪنڌ نمايان ٿو“ بحرحال گانڌي جي هندو سوراج ۾ ڪيل تنقيد ڪجهه معتدل آهي.

ان ۾ دعويٰ ڪيل آهي ته جديد تهذيب (Modern Civilization) ماضي جي پيٽ ۾ سياسي، مذهبي، اخلاقي، سائنسي ۾ اقتصادي بنيادن تي بلڪل نوان تصور متعارف ڪرايا آهن. هن بقول صنعتي انقلاب، انساني پورهئي کي سرمائي ۾ تبديل ڪري ڇڏيو آهي. اقتصادي

ترقي ئي مقصد آهي، مشين جو ماڻهو تي قبضو آهي ۽ مذهب ۽ اخلاقيات غير اهم آهن. يورپ جي تهذيب جي برتري، هندستان جي قدرن جهڙوڪ سادگي، صبر وغيره کي هنن پسماندگي سان ڀيٽيو ٿي.

اولهه جي جديديت سان گانڌي جو ساڙ Prejudices ڪڏهن ختم نه ٿيو. هن پنهنجو پهراڙي وارو مختصر فقيراڻو لباس پائڻ شروع ڪيو. هڪ سچي تهذيب اخلاقي طور باشعور ۽ روحاني طور مضبوط ٽيڻ جو نالو آهي. نه ڪي مادي خواهشن جي پنيان ڊوڙڻ جو. هن هٿياربند مرڪزي قومي رياست جي پيٽ ۾ خود ڪفيل ٻهراڙين جي ڪميونٽيز ڪي وڏين صنعتن جي پيٽ ۾ ڪاٽيج جي صنعت کي ۽ مشينن جي جڳهه تي انساني پورهئي کي اوليت ڏني ٿي.

پنهنجي سياسي مخالفن بابت همدردي جا جذبا رکندي تشدد کي رد ڪندي، هن ”ستيا گرهه“ تي زور ڏنو، هن جو خيال هئو ته انگريز جديد تهذيب بابت ڪهڙي به دعويٰ ڇو نه ڪن، پر حقيقت ۾ هو خود، ان جي تشدد ۽ لالچ جا شڪار ٿي چڪا آهن. ستياگرهه هنن ۾ صنعتي تهذيب جي شيطاني خلاف شعور پيدا ڪندي. ٽيگور جيان گانڌي به تشدد جي مخالفت ڪئي ٿي، قوم پرستي کي رد ڏنو ٿي، ڪامورا شاهي تاجي پيٽي واري، هٿياربند، رياست جي پڻ مخالفت ڪئي ٿي، اهوئي سبب هو جنهن 1948ع ۾ هن جي قاتل کي چيڙائي وڌو هئو. جيڪو هندو قومپرست هئو ۽ جيڪو هٿياربند آزاد هندستان جي ڳالهه ڪري رهيو هئو.

1941ع ۾ ٽيگور جي موت تائين ٻنهي جي وچ ۾ طويل بحث مباحثه هلندا رهيا. پر حقيقت هي آهي ته گانڌي 1909 ۾ جڏهن هندو سوراج لکيو ته ان وقت گانڌي کي گهٽ سڃاتو ويندو هئو ۽ هن کي ان وقت ايڏي پذيرائي به نه ملي هئي، ان وقت ٽيگور گهڻو متاثر ڪندڙ، اثر ۽ شهرت رکندڙ شخص هئو. پر جڏهن ٽيگور کي 1913 ۾ نوبل پرائيز مليو ته هو نه صرف بين الاقوامي شخصيت، پر ساڳي وقت اوڀر جو نمائندو به ٿي ويو. هو انهن خوشنصيبن مان هڪ هئو، جيڪي آڱرين تي ڳڻڻ جيترا مس

هئا، جن جي ڳالهه ايشيا ۾ ٻڌي ويندي هئي.
(هلنڊ)

فلسفي جي تاريخ

ٿيليز اناڪسمينڊر ۽ اناڪسمينز

آزاد ماڇي



گذريل شماري ۾ اسان دنيا جي پهرين فلسفي ٿيليز جي باري ۾ پڙهيو. اڄ اسان بن رهيل آيونڪ اسڪول جي فلسفين اناڪسمينڊر ۽ اناڪسمينز تي ڳالهائينداسين. فلسفي جي تاريخ ۾ ماليتس جي انهن ٽنهي فلاسفرن جو وڏو مقام آهي. ڇاڪاڻ ته ماديت پسند هي ٽئي فلسفي سائنس ۽ فلسفي کي نه صرف نظرياتي شڪل ۾ ڪتب آڻيندا هئا. پر عملي طور به انهن پنهنجو پاڻ کي خوب ملهايو. مصر ۽ عراق مان ٿيليز جي آندل علم کي هنن سٺي طرح استعمال ڪيو. هنن اهڙا اوزار ۽ ترتيبون (Techniques) ايجاد ڪيون جيڪي اڳتي هلي جديد سائنس جو بنياد بڻيون. هاڻي اچو ته اسان هنن جي ڪيل ڪم ۽ زندگي تي ڳالهايون.

اناڪسمينڊر Anaximander :

اناڪسمينڊر جي زندگيءَ جي باري ۾ ڪا گهڻي ڄاڻ نه ٿي ملي سواءِ ان جي ته هن جي پيءُ جو نالو پراڪسديز هو هن جي ڄمڻ جو ڪاٿو 610 B.C ۽ فوت ٿيڻ جو وقت B.C-540 پڌايو وڃي ٿو. جهڙي طرح سقراط، افلاطون جو ۽ افلاطون ارسطو جو استاد هو اهڙي طرح چيو وڃي ٿو ته ٿيليز اناڪسمينڊر جو ۽ اناڪسمينڊر وري اناڪسمينز جو استاد هو. ڪجهه به هجي پر اها ڳالهه واضح آهي ته علمي حساب سان ماليٿس امير هو.

اناڪسمينڊر جو علمي حساب سان قد ڪاٺ وڏو آهي. هن ڪي جاگرافي، علم فلڪيات ارتقا جي نظريي جو ابو مڃيو وڃي ٿو. هي پهريون فلاسفر آهي جنهن زمين جي نقشي ٺاهڻ جي اوائلي ڪوشش ورتي زمين کي مختلف حصن ورهايو. هن "On Nature" نالي ڪتاب لکيو جنهن جو پورو نالو: On Nature, around the earth on fixed bodies, the sphere" آهي. ارسطو جي دور تائين هي ڪتاب موجود هو ان کان پوءِ اهو وقت جي نظر ٿي ويو. تنهن هوندي به ان ڪتاب جا ڪجهه ٽڪرا اڄ به ملن ٿا. هن جي باري لکيل آهي ته هي ڪپڙا شاندار مهانگا پائيندو هو اڪثر پنهنجي روبي سنجيدا رهندو هو. ان کان سواءِ اهو به چيل آهي ته جهڙي طرح ٿيليز سج گرهڻ جي اڳڪٿي ڪئي هئي اهڙي طرح هن زلزلي جي اڳڪٿي ڪئي. زلزلو هن جي اڳڪٿي ڪيل ڏينهن تي آيو يا بعد ان جو ڪو ثبوت نه ٿو ملي.



اناڪسمينڊر پنهنجي دور لٺ جي مدد سان سال موسمن جي ديگهه جو ٺيڪ اندازو لڳايو. هن چا ڪيو جو هڪ لٺ کٽي ان کي عمودي (verticle) شڪل بيهاريو پوءِ ان لٺ جي وڌندڙ پاڇولي جي رفتار سان اهو معلوم ڪيائين ته سال جي ديگهه يا موسمن ديگهه ڪيتري هوندي آهي. اناڪسمينڊر جي اهڙي ڪارنامي تي 20 صدي جي عظيم سائنسدان ڪارل ساگان ڏاڍا خوبصورت لفظ چيا آهن. هن چيو ته جنهن دور ماڻهون لٺين مان نيزا يا هٿيار ٺاهي هڪ ٻئي جو بيت ڦاڙيندا هئا. ان دور هي فلسفي ساڳي لٺين جي مدد سان انساني علم کي اڳيان آڻڻ لاءِ ڪوشان هوندا هئا. افسوس جو اهو اسان وٽ آهي ته سائنسي دور رهندي اسان سائنسي علم کان گهٽ واقف آهيون. اسان صرف سائنس جي ايجاد ڪيل شين مان آرام خوشي وٺڻ چاهيون ٿا پر سائنسي علم جي خدمت ڪرڻ لاءِ تيار نه آهيون.

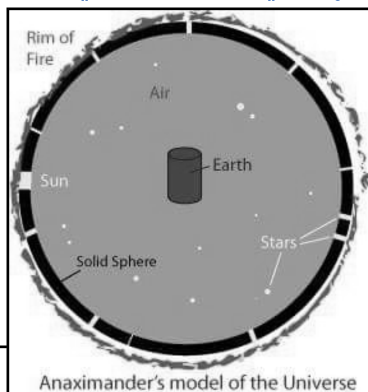
ماليٽس جي بازار مان اسان کي اناڪسمينڊر جو نالو

لکيل هڪ پگل مجسمو هٿ آيو آهي. اهو مجسمو ان ڳالهه جو ثبوت آهي ته هي پنهنجيءِ دور جو ڏاهو انسان هو. بهرحال هن جي پگل ٽٽل مجسمي وانگي هن جي زندگي جي تصوير مڪمل نه ٿي ملي نه ئي هن جي مڪمل جامع فلسفي تي ڪو ڪتاب تنهن هوندي به هن جي فلسفي تي جيڪو چيل آهي اسان هاٽي ان تي ڳالهائينداسين.

اناڪسميندر جو فلسفو

توهان چاٽو ٿا ته آيونا جا هي ٽئي فلاسفر هڪ ته ماديت پسند هئا ٻيو اهو ته انهن ٽنهي ڪي اُن بنيادي عنصر جي تلاش هئي جنهن مان ڪائنات ٺهي آهي. اسان گذريل مضمون پڙهيوسين ته ٿيليز ان جو جواب پاٽيءَ طور ڏنو يعني دنيا پاٽي مان ٺهيل آهي اها ڳالهه الهامي ڪتابن کان اڳ يونان جي فلسفي چيل آهي. اناڪسميندر جيڪو ٿيليز جو دوست شاگرد هو ان پنهنجي استاد جي ان ڳالهه کي اکيون ٻوتي نه مڃيو پر هن ان تي وڏيڪ غور فڪر ڪيو ٻئي نتيجي تي پهتو.

اناڪسميندر ان ڳالهه کان انڪار نه ڪيو ته هي دنيا هڪ واحد مادي مان جڙيل آهي. هي مڃي ٿو ته دنيا جي تخليق هڪ عنصر مان ٿي پر اهو عنصر پاٽي نه آ. ان جو دليل ڏيندي هن چيو ته ڪائنات دنيائُن جي ٺهڻ ڊهڻ جو سلسلو جاري آهي. ڪائنات ڪوڙ ساريون نيون دنيائون ٺهن ٿيون پراڻيون ڊهن ٿيون. جيڪڏهن اهي پاٽي مان ٺهن ته ان مهل تائين پاٽي جو وجود ختم ٿي چڪو هجي ها. هي سوال اٿاري ٿو ته ڪنهن به خاصيت رکندڙ مادي مان جيڪڏهن دنيا تخليق ٿي ها ته اهو مادو خود ناپيد ٿيڃي وڃي ها. ان ڳالهه کي اسان سادي انداز



Anaximander's model of the Universe

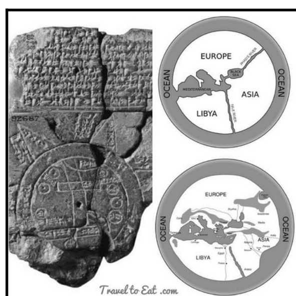
سان ڪجهه هيئن سمجهي سگهون ٿا فرض ڪيو ته جيڪڏهن ڪالي(مٽي مان سرون ٺاهيندڙ) مٽي گوهي ان مان ڪوڙ ساريون سرون ٺاهيندو رهي جن جو تعداد لامحدود هجي ته هڪ ڏينهن ايندو جو سرن ٺاهڻ لاءِ مٽي ختم ٿي ويندي

وڏيڪ سرون نه ٿاهي سگهيون. اناڪسميندر ساڳيو سوال پاڻيءَ تي رکي ٿو ته ايتريون دنيائون نهن ٿيون. جيڪڏهن اهي پاڻيءَ مان نهن ها ته پاڻي جو وجود ختم ٿي چڪو هجي ها. ان ڪري هن چيو ته دنيا هڪ"لامحدود" مادي "Boundless Matter" مان ٺهيل آهي جنهن کي هن يوناني ٻوليءَ ۾ "Aperior" چيو هو. هن کان پڇيو ويو ته اهو"لامحدود مادو ڇا آهي.،؟" جنهن مان دنيا کي تخليق ڪيو ويو آهي؟ جواب ڏنائين ته انسان ان مادي جي وضاحت ڏئي سگهندو آهي جنهن جي ڪا شڪل يا خاصيت هجي. اسان باهه جي وضاحت ڏئي سگهون ٿا ڇاڪاڻ ته گرم هجڻ ان جي خاصيت (Quality) آهي اهڙي طرح پاڻي، لوهه ۽ ڪاٺ جي وضاحت ڏئي سگهجي ٿي. پر مان جنهن مادي جي ڳالهه ڪيان ٿو ان جي ڪابه شڪل ۽ خاصيت نه آهي. مان ان جي وضاحت ڪيئن ڏئي سگهندس. ان جواب تي هن کان وري پڇيو ويو ته تو وارو"لامحدود مادو" جنهن جي ڪا شڪل ۽ خاصيت نه آهي اهو ڪيئن شڪلين ۽ خاصيتن واريون ڪائناتون تخليق پيو ڪري. ان جو جواب هن ڪجهه هيئن ڏنو. هن چيو ته اهو مادو جنهن جي شروع ۾ ڪا شڪل يا خاصيت نه هوندي آهي. ان ۾ گرم يا ٿڌي ٿيڻ جي خاصيت پيدا ٿيندي آهي. ٿڌي ۽ گرم ٿيڻ جي خاصيت ان مادي کي ٽوڙي الڳ ڪندي آهي. جڏهن اهو مادو ٿڌو ۽ نرم ٿيندو آهي ته ان مان ڌرتي ٺهندي آهي ۽ ڪائنات جو مرڪز بڻجندي آهي. باقي جيڪو مادو گرم ٿيندو آهي. اهو زمين جي چوڌاري باهه بڻجي بيهي رهندو آهي. ڌرتي پنهنجي وچ يا مرڪز ۾ پاڻياٺي ٿئي ٿي. زمين جي چوڌاري ٻيٺل باهه جو سيڪ جڏهن ان مٿان پوندو آهي ته اهو پاڻي هوا بڻجي وڃي ٿو ۽ اها هوا جڏهن گهٽي گرم ٿيندي آهي ته زمين جي چوڌاري ٻيٺل باهه تي پوندي ته ان ۾ ڦيٿن جي شڪلن وارا دائرا ٺهي بيهندا آهن. جن جو تعداد ٽي آهي. پهريون ڦيٿو سج جو آهي جيڪو توهان ڏسو ٿا ۽ جيڪو ڦيٿو گهٽو ٻري آهي اهو چنڊ آهي ۽ جيڪي زمين جي سڀ کان وڏيڪ ويجها آهن اهي تارن وارا ڦيٿا آهن. اهي ٿئي ڦيٿا هوا جي دٻاءُ سبب پنهنجي مرڪز زمين جي چوڌاري ڦرندا رهن ٿا. جيڪا شڪل ۾ ويلڻ وانگي (Cylindrical) آهي ۽ ان جي مٿئين حصي تي اسان انسان رهندا آهيون.

اناڪسمينڊر ڪان پڇيو ويو ته جيڪڏهن زمين جي چوڌاري باهه ٻيٽل هوندي آهي ته پوءِ هر طرف ڪان اها باهه چمڪندي نظر ڇو ڪونه ٿي اچي. هن جواب ڏنو ته باهه جي مثال گهاٽي شيشي جو تهه ڇڙهيل هوندو آهي. تنهن ڪري باهه چمڪندي نظر نه ايندي آهي. ها باقي اهي جيڪي گهاٽي شيشي جا تهه ڇڙهيل هوندا آهن انهن ۾ ڪٿي سوراخ هوندا آهن ۽ اسان انهن ٿن سوراخن جو ذڪر مٿي ڪري آيا آهيون. يعني سج، چنڊ ۽ تارا جن جي چمڪ هر ڪو ڏسي سگهندو آهي.

خير اهو ته هو اناڪسمينڊر جي فلڪيات جو نظريو جيڪو هن تڏهن ڏنو هو جڏهن جديد سائنسي اوزار نالي ڪا شيءَ نه هئي جنهن ۾ هن چنڊ کي باهه جو گولو قرار ڏنو پر اڄ جي سائنس ٻڌائي ٿي ته چنڊ ٿڌو آهي ۽ اهو روشني سج ڪان وٺندو آهي. هي هي ڳالهه سمجهڻ ضروري آهي ته سوال اهو ناهي ته ايناڪسمينڊر ڪائنات جي ابتدا ۽ ارتقا بابت ڇا سمجهاڻي ڏني، پر اهم ڳالهه اها آهي ته هُن ٻهريون پيرو ان معاملي جي ڪا ماديواد سمجهاڻي ڏيڻ جي ڪوشش ڪئي ۽ اهو ئي سندس ڪارنامو آهي جنهن جي بنياد تي ڪيس فلڪيات جي علم جو ابو ٻڻ سڏيو وڃي ٿو.

ارتقا جو نظريو



اناڪسمينڊر کي ارتقا جي نظريي جو ابو چيو ويندو آهي ڇاڪاڻ ته هن ارتقا جي حيران ڪندڙ وضاحت ڏني هئي. هن چيو ته جڏهن شروع ۾ زمين پٽڙي ۽ گرم هئي ته پوءِ اها آهستي آهستي ٿڌي ٿيڻ لڳي. جنهن جي گرمي ۽ نمي مان جاندار پيدا ٿيا جيڪي شروع ۾ تمام سادا هئا. پوءِ جيئن ئي انهن سادن جاندارن کي نئون ماحول مليو ته اهي وڌيڪ پيچيدا ٿيڻ اسرڻ لڳا. هن اهو به چيو ته ماڻهو شروع ۾ مڇيءَ جي روپ ۾ پاڻي ۾ رهيو آهي پوءِ جڏهن پاڻي سڪڻ لڳو ته پاڻي جا جاندار خشڪي تي اچي ويا. بهرحال اناڪسمينڊر جي اها ڳالهه ته جاندارن جا قسم مختلف ماحول ملڻ ڪري

پاڻ ۾ تبديليون آڻين ٿا جديد ارتقا جي نظريي سان ٺهڪندڙ ڳالهه آهي. اهو ته هو اناڪسميندر هاڻي اچو ته اسان اناڪمنيز تي ڳالهايون.

اناڪسمينز Anocsimanes :

اناڪسمينز به ماليتس جو ئي رهاڪو آهي. هي 588ق.م ۾ ڄائو ۽ تقريبن 524 ق.م ۾ وفات ڪري ويو. سقراط کان پهرين جي مختلف فلسفين جي ڄمڻ ۽ فوت ٿيڻ جي سالن لاءِ هڪ وضاحت ته انهن جي ڄمڻ ۽ مرڻ لاءِ جيڪي سال ٻڌايا ويا آهن اهي مختلف ڪتابن ۾ مختلف آهن ان جو سبب هي آهي ته تاريخدانن اندازا هڻي انهن جي اهڙن سالن جو ڪاٿو لڳايو آهي. تنهن ڪري توهان ڪي صحيح تاريخون ۽ سال هر هنڌ ساڳيا نه ملندا. بهرحال ٿيليز ۽ اناڪسميندر وانگي اسان ڪي هن فلسفي جي زندگيءَ جي باري ۾ ڀڻ مڪمل ڄاڻ نه ٿي ملي. هن جو لکيل هڪ ڪتاب پڻ تاريخ ۾ ذڪر ٿيل آهي پر هاڻي اهو ڪتاب ناپيد آهي.

اناڪسمينز جو فلسفو

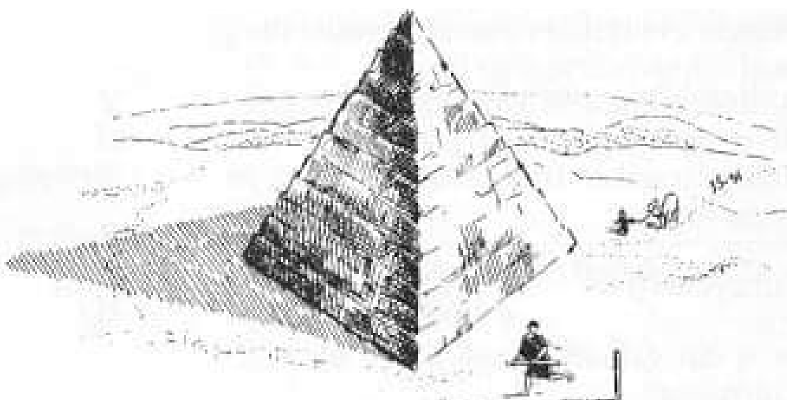


اناڪسيمنز پنهنجي هم عصر ساٿين وانگي ان ڳالهه کي مڃي ٿو ته دنيا هڪ ئي عنصر مان ٺهي آهي. پر اهو بنيادي عنصر ته ٿيليز جو پاڻي آهي ۽ نه ئي هن جي شاگرد جو لامحدود مادو آهي. هي مڃي ٿو ان دنيا جي تخليق هوا مان ٿي آهي. هوا مان ڪيئن ٿي آهي ۽ ڇو ٿي آهي؟ هي ان جو جواب ڏئي ٿو ته انسان جو ساهه کڻڻ بنيادي عمل آهي جنهن ۾ هوا روح جو عمل دخل هوندو آهي، ٻيو ته اناڪسميدر جو نظريو ته هي دنيا هڪ اهڙي مادي مان ٺهي آهي جيڪو لامحدود آهي ۽ ان جي ڪا شڪل شبيهه نه آهي هوا سان ٺهڪندڙ لڳي ٿو.

اناڪمنيز وڌيڪ چوي ٿو ته هوا ٻن قسمن جي آهي هڪ اها جنهن ۾ هوا جو هلڪو ٿيڻ refraction ۾ بئي اها جنهن مان

هوا جو گهاٽو ٿيڻ (condensation) جو عمل جاري هوندو آهي. جڏهن هوا هلڪي ٿيندي آهي، ته ان مان باهه ٺهندي آهي. پر جيڪڏهن هوا گهاٽي ٿيندي آهي ته ان مان گهاٽي هوا ٺهندي آهي. جيڪڏهن اها هوا وڌيڪ گهاٽي ٿيندي آهي ته ان مان ڪڪر ٺهندا آهن. ”condensation“ جو عمل اڃان وڌيڪ ٿيندو آهي ته پوءِ ان مان پاڻي ٺهندو آهي. وڌيڪ اضافي سان وري ان مان مٽي ۽ پوءِ پٿر ٺهندا آهن. اهڙي طرح ڪائنات سان گڏ ڪائنات ۾ موجود شين جي پيدا ٿيڻ ۾ هوا جو ڪردار آهي.

اناڪسمنيز کي توهان ”هرشي تبديل ٿيندي آهي“ يعني تبديلي جو نظريو ڏيندڙ فلاسفر چئي سگهو ٿا. ڪائنات ۾ هر وقت شيون بدلجنديون رهنديون آهن يعني هلڪي هوا جو گرم هوا ۾ تبديل ٿيڻ، گرم هوا جو ڪڪر بڻجڻ، ڪڪرن جو پاڻي ٿيڻ، پاڻي جو زمين ۾ زمين جو پٿر بڻجڻ ۾ تبديلي ئي بنيادي محرڪ ۽ سبب آهي. جيڪو هوا جي ڪري ٿيندو آهي. پنهنجي ان ڳالهه کي ثابت ڪرڻ لاءِ هو اسان کي هڪ آسان تجربي ڪرڻ لاءِ چوي ٿو. هن چيو ته جيڪڏهن توهان پنهنجو هٿ وات پرسان آڻي نارمل چپن سان وات جي هوا کي هٿ تي هٽندو ته اها توهان کي گرم لڳندي پر جيڪڏهن چپ پڪوڙي جيئن سيٽيءَ جي آواز ڪڍڻ مهل ڪندا آهيو ته ان وقت هوا توهان کي ٿڌي لڳندي. هاڻي ظاهر آهي جڏهن پنهنجي نظريي کي ثابت ڪرڻ لاءِ سائنسي اوزار نه هجن ته ان دور ۾ علم ۾ سچ کي جاچڻ وارا اهڙا سادا تجربا ئي ڪيا.

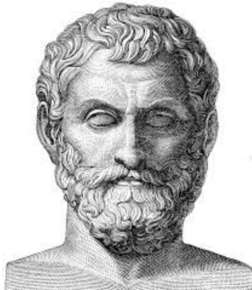


اناڪسمينز وڌيڪ چيو ته آسمان ۾ ڪنوڻ ۽ گجگوڙ ان ڪري ٿيندي آهي جڏهن ڪڪرن مان هوا الڳ ٿيندي آهي. زلزلا

ان ڪري ايندا آهن جو زمين جڏهن سڪي ويندي آهي ته پوءِ ان ۾ ڪريڪ پوڻ شروع ٿيندا آهن. زمين تي زلزلي بابت اهڙي راءِ سوين سال پهرين اناڪسمنيز ڏني جيڪا گهٽ ۾ گهٽ اڄ جي ايڪيهين صديءَ جي انهن نام نهاد عالمن ۾ اسڪالرن کان گهٽي پلي آهي جيڪي وبهي غريب ماڻهن جي ڏوهن کي زلزلي اچڻ جي وجه قرار ڏيندا آهن. چوندا آهن ته زلزلو ان ڪري آيو جو زمين تي ڦلاڻا ڦلاڻا گناهه وڌي ويا آهن. زلزلا اچڻ هڪ فطري عمل آهي. جيڪي سمنڊن اندر ۾ ريگستانن ۾ به ايندا آهن.

خير ڳڙي بابت هن چيو ته اهو ساڳيو مينهن جو ئي پاڻي آهي پر وڌيڪ ڄمي ويو آهي. ڳڙي بابت هن جي اها راءِ سو فيصد صحيح آهي. هن زمين لاءِ وڌيڪ چيو ته اها سڌي آهي ۾ هوا تي تري رهي آهي. سج لاءِ هن چيو ته اهو وڻ جي پن وانگر سڌو ۾ ويڪرو آهي.

ان سان اسان جو اڄ جو مضمون پورو ٿيو. جنهن ۾ اسان پن جڙ وادي فلسفين بابت پڙهيوسين اهڙي طرح اسان”آيونڪ اسڪول“ بابت ابتدائي معلومات مڪمل ڪئي. ٿيليز، اناڪسميندر ۾ اناڪسمنيز اهي جڙاواد فلسفي آهن جن انساني علم کي آفاقي نه بلڪه زميني هجڻ جا شروعاتي بنياد ڏنا جيڪي وقت سان گڏ ٺٺندا ۾ وڌيڪ مضبوط ٿيندا رهيا آهن. اهي ائين ڪيئن ٿيا؟ ان جي لاءِ اسان پنهنجي سلسليوار مضمونن ۾ انهن کي بحث هيٺ آڻيندا رهنداسين.



سماجواد جي ايڊيٽوريل بورڊ جي دوستن جي چوڻ ۾ همٿائڻ تي ارڙهين شماري ۾ فلسفي جي تاريخ تي سلسليوار مضمون لکڻ جي شروعات ڪري رهيو آهيان چاڪاڻ بقول ساٿين جي سماجواد ۾ ڏيهي، پرڏيهي، نظرياتي ۾ عورتن جي ادب جي حساب سان گهڻو مواد شايع ڪندا پيا اچون پر فلسفي جهڙي اهم علم تي باقاعدگي ۾ سنجيدگي سان گهڻو ڪجهه نه لکيو ويو آهي. ساٿين جي ان ڳالهه کي نظر ۾ رکندي ۾ پيو اهو به سمجهندي ته تنقيدي ۾ آزاد سوچ جي اوسر لاءِ فلسفي جي تاريخ ۾ ان جا موضوع بهتر ۾ مددگار ثابت تي سگهن ٿا تنهن ڪري گذريل ستن سالن کان فلسفي کي پڙهندي ۾ پڙهائيندي جيڪو ڪجهه سکيو آهي ان کي سادي ٻولي ۾ سمجهه ۾ هيٺ لاهڻ جي ڪوشش ڪندس.

البير ڪاميو جا لفظ آهن ”سوچڻ جي عادت حاصل ڪرڻ کان اڳ اسان ۾ زندگي گذارڻ جي عادت پئجي ويندي آهي“

We get into habit of living before acquiring the habit of thinking.

پنهنجي سماج ۾ اهو ڪجهه وڌيڪ ٿئي ٿو يعني ماڻهو جهڙو تهڙو جيئڻ ته سکي وڃن ٿا پر تنقيدي انداز ۾ آزاد ٿي سوچڻ لاءِ هڪ ته سازگار ماحول نه هجڻ ۾ پيو فرد جي پنهنجي عدم دلچسپي سبب اِهو پاسو لڪيل ئي رهي ٿو. ان جو منطقي نتيجو اهو نڪتو آهي ته سائنسي علم ۾ عقل جي ڳالهه ماڻهن وٽ رکڻ ڏينهون ڏينهن ڏکيو بڻجي رهيو آهي. يا پين لفظن ۾ هيئن چوندم ته علم، عقل ۾ شعور جي ڳالهه عام ماڻهن ۾ سادن ڳوٺاڻن جي وچ ۾ رکڻ ايتري ڏکي ناهي رهي جيتري سائنس جي مضمون پڙهندڙن ۾ پڙهائيندڙن جي وچ ۾ تي پئي آهي. ان کان اڳ جو عقل ۾ شعور جي ڳالهه رکڻ جا سڀ پاسا بند ڪيا وڃن اسان پنهنجو علمي ۾ شعوري پورهيو ان ۾ وجهون. ان اهم ڪم لاءِ اسان جي سٽ جا ساٿي عملي طور فلسفي کي پڙهائن به پيا ته ان کي سماج ۾ هيٺ لاهڻ لاءِ ڏينهن رات ڪوششون به وٺي رهيا آهن پر فلسفي تي سنڌي ۾ ڪتابن جي گهٽتائي سبب

ان جو نظرياتي پاسو (Theoritical Side) تمام گهٽو گٽل آهي. جنهن کي پورو ڪرڻ اسانجي سماج جي هر باشعور فرد جو ذمو آهي. ان ذميواري کي سمجهندي فلسفي جي تاريخ تي سلسليوار مضمون ان سلسلي اسان جي سٽ جي هڪ نتيڙي ڪاوش هوندي ته جيئن فلسفي جون لڪٽيون زنگ لڳل ذهنن تي ريگمار جو ڪم ڏئي سگهن. جيڪڏهن اهڙو ڪجهه نه ٿيو ته پوءِ سماجي، فطري معاشي لقائن تي ڳالهائڻ دليل ڏيڻ جو طريقو ان لطيفي وانگر ٿيٽو آهي جيڪو اڄ به هلي پيو مستقبل به هلندو رهندو. لطيفو ڪجهه هيئن آهي ته ”هڪ سردار پنهنجي زال کي چيو ته جيڪڏهن بجلي هلي وئي آهي ته خير آهي تون پکو چو ڪونه ٿي هلائين؟ ان تي سردار جي زال ٽوڪ ڪندي چيس ته ڪري وڌئي نه سردارن واري ڳالهه!! جيڪڏهن پکو هلائيندس ته موم بتي وسامي ويندي!! هڪ باشعور علمي ماڻهو کي اهو اندازو ضرور هوندو ته زندگي جي اهم معاملن بنيادي سوالن تي تاريخ جدليات جو گهٽ علم رکندڙ فرد مٿيئن لطيفي وانگر ئي دليل ڏيندا آهن.

فلسفي جي دنيا جي بهترين فلاسفر ان جي باني تي ڳالهائڻ کان اڳ جنهن سان اڄ جي سلسليوار مضمون جي شروعات آهي. پاڻ هڪ جنوني نوجوان جي خط جو متن پڙهون ٿا جنهن اسپينوزا (Sponiza) جهڙي باعلم نفيس انسان اعليٰ پائي جي فلاسفر کان سوال پڇندي ان کي جاهل ثابت ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي هئي. خط ڪجهه هيئن آهي ”توکي لڳي ٿو ته آخرڪار تو زندگي گذارڻ جو سچو فلسفو ڳولي ورتو آهي. پر ڇا تون اهو ٻڌائڻ پسند ڪندين ته توکي اها خبر ڪيئن پئي ته تنهنجو فلسفو انهن سڀني فلسفن نظرين کان اعليٰ تر آهي جن کي دنيا پڙهايو ويو آهي، اڄ به پڙهايو وڃي پيو مستقبل پڙهايو ويندو؟ مستقبل ڇا ٿئي ان جي باري ڪجهه نٿو چئي سگهجي. پر ڇا تو ڪڏهن انهن قديم جديد فلسفن جي جانچ ڪئي آهي جن کي يورپ، هندستان سڄي دنيا پڙهايو وڃي ٿو؟ مان فرض ڪيان ٿو ته تو اهي سڀئي علم پڙهيا هوندا پر توکي خبر ڪيئن پئي ته جيڪو فلسفو تو چونڊيو آهي اهو ئي بهترين آهي؟ تو اها همت پيدا ڪيئن ٿي ته تون پنهنجو پاڻ کي ڪليسا جي روحاني اڳواڻن، پيغمبرن، شهيدن،

ڊاڪٽرن ۾ ان جي پوئلڳن کان پاڻ کي مٿانهون سمجهيو؟ پٽيل انسان! تون زمين جي خاڪ، تون ڌرتيءَ تي ڪيڙي مثل آهين. تون جيتن ۾ ڪيڙن جو ڪاڄ آهين. تون ٿيندو ڪير آهين جو ابدي ڏاهپ جي خلاف بيهي انجي توهين ڪرين ٿو؟ تو وٽ ان گندي، چريائپ سان پريل ۾ لعنتي نظريي جا بنياد ڪهڙا آهن؟ اهو ڪهڙو شيطاني هٺ آهي جيڪو توکي همٿائي ٿو ته ڪيٿولڪ مذهب ۾ ان جي رازن سان هٿ چراند ڪر جن کي پڙهي پوءِ انهن جي پڙهائيندڙن سمجهه کان بالاتر قرار ڏئي ڇڏيو آهي؟........ وغيره.

نوجوان جو مٿيون خط پڙهي توهان سندس خيالن جو اندازو لڳائي سگهو ٿا. پر ڇا ائين نه آهي ته اسان وٽ هن کان ڪئي درجا وڌيڪ جوشيلا ۾ جهالت سان پريل نوجوان جيئرا جاڳندا خودڪش بمبار بڻيو گهمندا پيا وتن ۾ اهي هر ممڪن ڪوشش ڪن ٿا ته سماج ۾ علم سان مزاحمت ڪئي وڃي. اهڙن نوجوانن جي سطحي ذهني سوچ جو علاج ڇا ٿي سگهي ٿو ان جو جواب پڙهندڙ به سوچن باقي اسپينوزا جذباتي نوجوان کي جيڪو جواب ڏنو، اهو هيئن هو.

”تون جيڪو سمجهين ٿو ته آخرڪار توکي سڀني کان بهترين مذهب ۾ ان جا بهترين استاد ملي ويا آهن. تون انهن تي اندو اعتماد به رکين ٿو. پر ڇا مان پڇي سگهان ٿو ته توکي اها خبر ڪيئن پئي ته تو وارا اهي استاد بين اهڙن استادن کان بهتر آهن جن مذهب پڙهايو، اڄ به پڙهائن ٿا ۾ مستقبل ۾ به پڙهائيندا؟ ڇا تو پاڻ انهن سڀني جديد ۾ قديم مذهبن کي پڙهيو ۾ جانچيو اهي جن کي هتي يورپ، هندستان ۾ پوري دنيا ۾ پڙهايو ويندو آهي؟ هلو ڪٽي مان فرض ڪري ٿو وٺان ته تو واقعي به سڀني مذهبن کي پڙهيو هوندو پر توکي خبر ڪيئن پئي ته هيترن سارن مذهبن کي ڇڏي ڪري تو وارو مذهب ئي سڀني کان بهترين آهي؟“

.The story of philosophy, will Durant, page 159

اسپينوزا جو مٿيون جواب اسان کي سيکاري ٿو ته جيڪو علم اسان وٽ آهي اهو اسان پاڻ چونڊيو آهي يا ڄمندي ئي ان کي اسان جي جهوليءَ ۾ وڌو ويو آهي ۾ اسان اکيون بند ڪري جهوليون پري ڇڏيون آهن ۾ هڪڙي ساعت لاءِ توفيق عطا نه ٿي ٿئي ته اکيون کولي ڏسون ته جهوليءَ ۾ ڇا پيل آهي؟

دراصل اهو فلسفو ئي آهي جيڪو پنهنجن ڪوڙ سارن سوالن ۾ ٽورڙن جوابن سان اڪيون ڪولائي جهوليءَ ۾ چاپيل آهي ان کي جانچڻ تي اتساهي ٿو. هڪ محتاط اندازي مطابق اڄ جي دنيا ۾ تقريباً 3 هزار ڪان وڌيڪ مذهب موجود اهن ۾ جڏهن نظرين جي ڳالهه ڪنداسين ته اهي انهن ڪان وڌيڪ آهن. پاڻ گهڻ عقيدن ۾ نظرين کي پڙهي پوءِ پنهنجي لاءِ ڪنهن سچ جي چونڊ ڪئي آهي. ان جواب لاءِ فلسفي جي تاريخ پڙهڻ تمام اهم آهي. تنهن ڪري اچو ته اسان پنهنجي اصل موضوع طرف اچون جيڪو فلسفي جي تاريخ بابت ئي آهي. ڪوشش ڪئي ويندي ته هر شماري ۾ هڪ يا ٻن فلسفين جي زندگي ۾ انهن جي فلسفي کي پڙهندڙن آڏو رکون ۾ اهو ٻڌايون ته ڪائناتي ۾ سماجي لقائن تي فلسفو انساني ذهن کي ڪيئن لوچرائي ۾ سوچرائي ٿو ته جيئن رهندي رهندي اسان به ڪجهه مثبت سوچڻ سکي وٺون.

(1) ٿيليز Thales (624 کان 547 ق.م)

ٿيليز کي فلسفي جو ابو چيو وڃي ٿو. هو 624 قبل مسيح ۾ ايشيا مائنز جي شهر مالٽس (Miletus) ۾ پيدا ٿيو جنهن کي اڄ ترڪيءَ جي شهر بالات جي نالي سان سڏيو ويندو آهي. هن جي پيءُ جو نالو اگزيمس Examyes ۾ ماءُ جو نالو ڪليبلم Cleobulme طور ٻُڌايا وڃن ٿا. هي پنهنجي دؤر جو اهو فلاسفر آهي جيڪو علم جي هر شاخ تي طبع آزمائي ڪندو هو جهڙوڪ فلسفو، تاريخ، رياضي انجنيئرنگ، جاگرافي ۾ سياست وغيره، هن پنهنجي دور ۾ پنهنجي ذهني صلاحيتن سان ڪوڙ سارا ڪم ڪيا جهڙوڪ سج جي گهرڻ جي اڳڪتي، مصر جي احرامن جي ماپ، زيتونن جي فصل جو فائدو ۾ جنگ جي حملي کان بچڻ لاءِ پاٽي جي وهڪري کي تبديل ڪرڻ.

ٿيليز بابت هي واقعو مشهور آهي ته هن بغير ڪنهن سائنسي اوزار جي مدد سان اها اڳڪتي ڪئي ته فلاڻي ڏينهن تي سج گرهڻ ٿيندو. مصر مان پڙهي آيل رياضي ۾ فلڪيات جي علم اهو ممڪن بڻايو ته هو اها اڳڪتي ڪري جيڪا 28 اپريل 585 ق.م تي ٺيڪ هن جي ٻڌايل ڏينهن تي صحيح ثابت ٿي. ان ڪان علاوه مصر جي احرامن جي ڊيگهه ماپڻ جو قصو به هن

جي ذهن جي تيز ۽ ڏاهي هجڻ جو ثبوت آهي. جڏهن هن کي احرامن ماپڻ جو خيال آيو ته هن سوچيو ايڏن وڏن احرامن کي ماپجي ڪيئن؟ هن ڇا ڪيو جو پنهنجي قد جي برابر لٺ کنئي ۽ ڏٺائين ته سج ڪهڙي جاءِ تي اچي ٿو جنهن ۾ هن جو قد ۽ پاڇولي جي ڊيگهه هڪ جيتري بيهي ٿي جنهن لاءِ هن لٺ اڀوات زمين تي رکي هئي. پئي ڏينهن تي هن ٻوڙي احرامن جي ڊيگهه سج جي پاڇولي جي مدد سان ماپي ورتي جيڪا تقريباً صحيح هئي.

زيتونن جي فصل بابت ڪهاڻي ڪجهه وڌيڪ دلچسپ آهي ارسطو پنهنجي ڪتاب "سياست" جي پارنهن باب جي 81-80 صفحي تي هن واقعي جو ذڪر ڪيو آهي. قصو ڪجهه هيئن آهي ته شهر جي ماڻهن ٿيليز کي ٽوڪڻ شروع ڪيو ته هي همراهه پنهنجي سادن ڪپڙن سان شهر جي معزز ۽ عام ماڻهن کي هرويرو جون ڳالهيون ٻڌائي پيو خراب ڪري. واندو آهي، ڪرڻ لاءِ ڪجهه اٿس ڪونه ان ڪري عجيب ڳالهيون ڪري عوام کي پريشان ڪري ٿو جيڪو پاڻ به ٺيڪ طرح نه ٿو سمجهي. ٿيليز کي جڏهن ان جي غريب ۽ بيڪار هجڻ جي طعنن جي خبر پئي ته هن انهن کي ڏاڍو سنجيده ورتو: هن کي موسمن جو علم ته هوندو ئي هو سو حساب ڪري معلوم ڪيائين ته ان دفعي زيتونن جو فصل تمام بهترين ٿيندو. هن ڪجهه پئسا هٿ ڪري مارڪيٽ مان زيتونن کي پيهڻ واريون مشينون (Olive Presses) سستي اگهه تي اڳواٽ خريد ڪري پاڻ وٽ رکي ڇڏيون. جڏهن فصل ڪٽڻ جو وقت آيو ته ماڻهن اهي مشينون وٺڻ لاءِ مارڪيٽ جو رخ ڪيو ۽ سڀني کي جواب مليو ته اهي توهان کي ٿيليز وٽ ملنديون. هن همراهه اهي مشينون ڪرائي تي هلائڻ شروع ڪيون ۽ هڪ موسم ۾ ايترو ڪمائي ويو جيڪو ٽوڪ ڪندڙ ماڻهو سڄي عمر ڪمائي نه سگهيا هئا. هن واقعي ڪانپوءِ ٿيليز اهو چئي وري علم جو رستو ورتو ته "جيڪڏهن فلسفي چاهن ته انهن لاءِ امير ٿيڻ ڪا وڏي ڳالهه ناهي هوندي پر ڇا آهي ته هو امير ٿيڻ ۾ دلچسپي ناهن رکندا.!!

ٿيليز جي اِنهيءَ ڳالهه جو مقصد اِهو آهي ته پيسو ڪمائڻ لاءِ حرفت حاصل ڪرڻ ڪا وڏي ڳالهه ناهي. پر زندگي ۾

ڪائنات جا اصل راز پروڙڻ وڏي ڳالهه آهي.
ٿيليز جي ذهني صلاحيتن جو هڪ قصو هي به آهي ته جڏهن بادشـــاهه ڪـريسِـــس (Croesus) کي جنگ جي دوران پنهنجي فوج کي ندي پـار ڪـرائـڻي هـئي ته ٿيلـيز به اتي موجـود هـو. ان زماني ۾ پاڻي جي وهڪرن مٿان پلـون هونـديون ڪـونه هيـون ان ڪري اهڙا وهڪرا پار ڪرڻ ڏکيو ڪم هوندو آهي. اها ندي ڪـاپي پاسي وهي رهي هئي ٿيليز فوج کي چيو ته ساڄي پاسي کوٽائي ڪرڻ شروع ڪيو. ان سان ڇا ٿيو ته پاڻي ڪـاپي ۽ سـاڄي پاسي وهڻ شـروع ٿيو ۽ وچ نـدي ۾ ايـترو پـاڻي بيٺو جنهن کي فـوج آساني سان پار ڪري ورتو.
ٿيليز سقراط وانگر هر وقت غور ۽ فڪر ۾ محو هوندو هـو. هڪ رات هو جيئن آسمان ۾ تارن جو مشاهدو ڪري رهيو هو ته هلندي هلندي هڪ کوهه ۾ ڪـري پيـو. هن جي نوڪـريـاڻي جيڪا هن جي پنيـان هلي رهي هـئي چيـائين مـالڪ جـڏهن آسـمان ۾ ڏسـندو آهي ته هن کي اها خـبر نـاهي پونـدي ته هن جي پٺيـان ڪير آهي ۽ نه ئي اها خبر پوندي اٿس اڳيـان ڇا آهي؟ ٿيلـيز جي علم سان ايتري سنجيدگي ۽ سچائي سـبب ئي يونـاني فلسـفي جي تاريخ ۾ هن کي ستن ڏاهن (Seven Sages) ۾ شمار ڪيو وڃي ٿـو. انهن سـتن ڏاهن جي تفصـيل مختلف تاريخـدانن وٽ مختلف آهي پر انهن سڀني ۾ ٿيليز جو نـالو ضـرور موجـود آهي.
انهن ستن ڏاهن جا نالا جيڪي غير تاريخي آهن اهي هي آهن.
(1) اٿيـنز رهنـدڙ سـولن (2) اسـپارٽاجو رهنـدڙ ڪـائيلو (Chilon) (3) ماليٽس جو رهندڙ ٿيليز (4) پٽرين جو رهندڙ بائس (Bias) (5) لنڊوس جو رهنـدڙ ڪليوبيلـوس (Cleobulus) (6) مـٽيلين جو رهنــدڙ پٽڪس (Pittacus) (7) چنــائي جو رهنــدڙ مائسن (Myson).
ٿيلــيز جي شــادي بــابت به ڳــالهيون ڇيل آهن هڪ ته هن شادي ڪئي هئي ۽ هن جي پٽ جو نالو ڪبسٿون (Cybisthon) هو. ٻيا اهو چوندي ٻڌا ويا ته ٿيليز جي ماءُ هن کي شادي لاءِ چيو هو پر هن اهو چـئي انڪـار ڪيو هن جي عمر اجا نـاهي ٿي. بس پوءِ ڇا ٿيو جو هو صفا وڏو ٿي ويو. هن جي دوست جي بقـول ته ٿيليز شادي لاءِ ان ڪـري سـنجيدا نه هو جو هو زال ۽ ٻـارن جي پريشاني کڻڻ نه چاهيندو هو. پوءِ جڏهن ٿيليز صفا وڏو ٿي وينـدو

آهي ته هن کي شاديءَ جو احساس ٿئي ٿو. شادي ته همراهه جي ٿي ڪونه سگهندي آهي پر جيڪو پٽ هن جي نالي سان سڏيو ويندو آهي دراصل اهو هن جو پاٿيو هو جنهن کي هن جهولي ۾ ورتو هو.

ٿيليز جو فلسفو

يوناني فلسفي جي قديم اسڪول کي آيونڪ اسڪول طور ڄاتو ويندو آهي. تاريخ جا ٽي وڏا فلسفي ٿيليز، انيڪسيمينڊر (Anaximander ۽ آنيڪسِمَنِيز (Anaxumenes) آيونا (Ionia) جا رهندڙ هئا. انهن ٽنهي جي فلسفي کي ”آيونڪس“ اسڪول جو فلسفو چيو وڃي ٿو.

ٿيليز جي ڪا به لکٽي موجود نه آهي، ايستائين جو ارسطو جي دؤر تائين به هن جي ڪنهن لکٽي جو ثبوت نه ٿو ملي.

ها باقي جيڪو فلسفو ٿيليز ڏانهن منصوب ڪيل آهي ان جو تت هي آهي ته ٿيليز مطابق ته ڪائنات ۾ ان ۾ موجود هر شيءِ جي تخليق پاڻيءَ منجهان ٿيل آهي. هو چوندو هو ته ڪائنات ۾ وجود رکندڙ سڀ شيون پاڻيءَ جون تبديل ٿيل شڪلون آهن ۾ هر شيءِ پاڻيءَ مان ٿهي واپس پاڻيءَ طرف هلي ويندي آهي. اسان جي زمين پاڻي تي بيٺل آهي ۾ ان ۾ ئي تري رهي آهي. زمين تي زلزلو ان ڪري ايندو آهي جو پاڻي جون لهرون زمين سان ٽڪرائينديون آهن.

ٿيليز ائين ڇو چيو ته ڪائنات پاڻي مان ٺهيل آهي؟ ان جو عقلي جواب ته هو پاڻ به ڪونه ڏئي سگهيو پر ممڪن آهي ته هر شيءِ کي زندگي ڏيڻ ۾ پاڻيءَ جي اهم هجڻ هن کي ان نتيجي تي پهچايو هجي پر ان کان وڌيڪ اهم سوال هي آهي ته ٿيليز جي صرف ان فلسفي جي بنياد تي ته دنيا پاڻي مان ٺهي آهي هن کي ”فلسفي جو ابو“ قرار ڏنو ويو آهي. اها ڪهڙي وڏي ڳالهه آهي جو ڪنهن کي اهڙو لقب ڏنو وڃي؟ اهڙي دعوا ۾ ته هو فلسفي جو ابو نه بلڪه فلسفي جو پار پيو لڳي. پڙهندڙن جو اهڙي ريت سوچڻ سمجهه ۾ اچڻ جوڳو آهي پر ٿيليز کي فلسفي جو ابو ان ڪري نه چيو ويندو آهي ته هن پاڻيءَ کي دنيا جي تخليق جو سبب قرار ڏنو! پر ٿيليز کان پهرين دنيا بابت نقطه نظر (Point of view) ڏند ڪٿائي هو. يعني

اڪثريت ماڻهن جي ان ڳالهه تي يقين رکندي هئي ته ڪائنات ۾ سماج ۾ موجود سڀني لقائن جي پٺيان ڪنهن نه ڪنهن ديوتا جو هٿ آهي. تنهن ڪري انهن وٽ مينهن وسڻ، گجگوڙ ٿيڻ، موسمن جي تبديلي، موت، زندگي کان وٺي شراب، سج چنڊ ۽ تارن جا ديوتا موجود هئا. هاڻي جيڪڏهن ڪير ماڻهو سوال ڪندو هو ته مينهن ڇو ٿو وسي؟ ان جو جواب اهو هوندو هو فلاڻو ديوتا ائين ڪري ٿو. بس پوءِ هر ڪائناتي ۽ سماجي لقاءُ پٺيان ديوتا ائين ڪم ڪندا هئا. تنهنڪري اصل ڳالهه ٿيليز جو جواب نه پر اُهو سوال آهي جنهن سان تحقيق جي سيڪيولر سمجهه جا دروازا کليا. اهڙي دؤر ۾ جڏهن ماڻهو اهڙا ڏند ڪٿائي خيال رکندا هئا. اهڙي دؤر ۾ نج فطري لقاءُ يعني پاڻيءَ کي تخليق جو سبب قرار ڏيڻ انقلابي ڳالهه هئي ۽ اهو ئي ڪارڻ هو جو هن کي فلسفي جو ابو چيو اٿن ۽ هي ان پڳ جو حقدار به آهي.

ٿيليز سان گڏ هن جا ٻه هم عصر فلسفي به ان ڪري عظيم آهن جو اهي اهڙي دؤر ۾ مادي پرست هئا جنهن دؤر ۾ هر شيءَ کي خيالي ۽ تصوراتي ڪري پيش ڪرڻ جو رواج هو. ان دؤر ۾ مادي پرست هجڻ جڏهن عوام خيال پرست هجي ۽ ڏند ڪٿائي شين تي يقين رکندو هجي سولي ڳالهه نه هوندي آهي. آيونڪ اسڪول جي هي ٽئي فلسفي مادي پرست هئا تنهن ڪري انهن کي “Hylcists” به چيو ويندو آهي. اهو لفظ يوناني ٻولي جي لفظ Hule مان ورتل آهي جنهن جي معنيٰ ”مادو“ آهي.

تاريخي اعتبار سان ڏسجي ته ٻي اهم ڳالهه جنهن يونان جي سوچ ۾ وڏو انقلاب برپا ڪيو اُها هئي فردن جي سوچ جو دنيا وار (Secularise) ٿيڻ. ٿيليز کان پهرين عقل ديوتائن جي ميراث هو جيڪو هن کان پوءِ به موجود رهيو ۽ مختلف شڪلين ۾ اڄ تائين به موجود آهي پر ان دؤر ۾ انسان طرفان هڪ اهڙي ڪوشش جي شروعات ٿي جنهن ۾ عقل ۾ ڏاهپ کي خالص انساني ٿيو ويو. يعني عقل جيڪو ديوتائن وٽ هو اهو انسان جو پنهنجو ٿيڻ لڳو. اهي ماڻهو جيڪي پنهنجي ننڍن وڏن مسئلن لاءِ ڊيلفي مندر جي پوڄارين کي آخري سهارو سمجهندا هئا انهن جي ذهن جون دريون کلڻ لڳيون، سافيڪليز جو جڳ مشهور ڊرامي ايڊيپس بادشاهه (King Oedipus) ۾

ان ڊيلفي منــدر جو ذڪر آهي جنهن جا پوڄــاري اپوجهه مــاڻهن کان وٺي بادشاهن جي ذهنن تي حڪومت ڪندا هئا. اهڙي دؤر ۾ ٿيليز جو احرامن ڪي ماپڻ، زيتــونن جــون مشــينون اڳــواٽ خريد ڪرڻ ۾ نديءَ کي ٻن حصن ۾ وهــائي فــوج لاءِ رســتو ڪــڍڻ جي عقل جو ڪمــال هــو. هن ڪنهن ديوتا ڪــان دعا گهرنــدي يا منٿ ڪنـــدي انهن مســـئلن جو حل نه ڳوليو هو نه ئي هن ڪا اهـــڙي منافقت جي دعــوا ڪــئي ته فلاڻي ديوتا ننڊ يا خــواب ۾ اچي هن کي ان مسئلي جو حل ائين ٻڌايو انهيءَ ڪــارڻ ئي فلســفي جي تــاريخ ۾ هن کي فلســفي جو ابو قــرار ڏنو ويــو. ان ڪــان ســواءِ سقراط کان پهــرين ان ســوال تي ســوچرائڻ ۾ بحث ڪــرائڻ ته دنيا جي وجود جو ”واحد عنصــر“ ڇا آهي هن جي ذمي اچي ٿــو. پوءِ اها دعوا ڪــرڻ تي ڪائنــات جي پٺيــان هڪ واحد هســتي جو تصور پراڻو نه آهي اها خود علم سان بدديانتي آهي. دنيا جو ٺهڻ ڪهــڙي واحد عنصر ســـبب آهي. ان ســـوال جي تــاريخجڻ جو ڪمال سندس ڪاتي ۾ آهي. جڏهن هن پــاڻي، کي دنيا جي تخليق جو سبب قرار ڏنو. پوءِ انڪسميندر لاءِ ان جو سبب ”هــوا“ بــڻي ته ايگزمنس لاءِ ”لامحدود عنصر“، پيٿاگورس لا ”عدد“ زينوفيــنز ۽ پرمينـــڊس لاءِ ”هســـتي“ Being هــيراقليطس لاءِ ”باهــه“ ۽ ڊيموڪريٽس لاءِ ”ايٽم“ وغيره.

ناري واد
ٻولي ۽ جنسي متڀيد
پريانڪا

ناريءَ سان ٿيندڙ ڏاڍَ جا بُنياد ۽ سبب

مقصودا رتڙ

نــاريءَ ســان ٿينــدڙ ڏاڍ جا ســبب توهــان ان جي جنس (بائلاجي) مان نٿا سمجهي سگهو. جنسي فرق حياتيــاتي حقيقت آهي پر ڏاڍ ۽ جبر جي حقيقت ان سان جڙيل ناهي ڇو ته ان ڏاڍ ۽ جبر جا بنيادسماجي ۽ معاشي آهن. طبقاتي سماج کـان اڳ ۽ پوءِ ناريءَ ٻـار جي پالنا جو ڪم سـاڳئي طـرح ڀـئي ڪيو آهي پر سندس سماجي ڪــردار هر دور ۾ بدلجنـدو رهيو آهي. نـاري جو ســماجي رتبو هميشه کــان گهــرو ڀــورهيت وارو يا مــرد جي حاڪميت هيٺ رهڻ وارو نه رهيو آهي.

طبقاتي سماج کان اڳ وارو دور جنهن کي کـارل مـارڪس ابتـدائي ڪميـونزم ڇيو آهي ان ۾ ڀيـداوار گـڏيل هونـدي هـئي ۽ برابري سان ورهائبي هُئي. برابــريءَ جو اهو مطلب هرگز نــاهي ته هر فــرد هڪجهــڙو ئي ڪم ڪنــدو هجي هر ڪنهن جي اهليت مطابق ڪم ورهايل ضرور هوندا جيئن عمر۽ جِنس جي بنيـاد تي پر انهن کي بنياد بڻائي استحصال۽ جبر ممڪن نه هئو. ٻئي مــرد ۽ عورت سماجي پيداوار ۾ گڏجي حصو وٺندا هئا پاڻ سيني جي جيابي کي ممڪن بڻائڻ لاءِ مرد ۽ عورت ٻنهي جو گڏيل سماجي پورهيو انهن جي ضروري ڪـردار جي عڪاسي ڪنـدو هئو جيڪو ٻئي گڏجي ڪري پهنجي ذات جي جيابي لاءِ ڪنـدا هئـا. سـماجي ذميوارين ۾ نظر ايندڙ فرق اَڻ برابري نه هئو.

نا ريءَ سان ٿيندڙ ڏاڍ ۽ طبقاتي سماج

ناريءَ سان ٿيندڙ ڏاڍ جي تـاريخ غـير طبقـاتي کـان طبقـاتي سماج ڏانهن صفر سان جڙيل آهي. عورت جي سـماجي حيـثيت ۾ تبديلي جي شروعات تڏهن کان ٿئي ٿي جـڏهن کـان سـماج ۾ پيداوار ۾ واڌارو اچي ٿو ذراعت، پالتو جـانور ۾ واڌو پيـداوار ٿيڻ جي ڪري؛ پورهئي جي نـئين انـداز ۾ ورڇ،هنرمنـدي۽ واپـار جي ڪري؛ واڌو معاشي پيداوار جي ذاتي ملڪيت ٿيڻ جي ڪري اهو ممڪن ٿي سگهيو ته ڪجهه ماڻهو ٻين جي پورهئي جواستحصال

ڪري سگهن.

ڪن خاص سماجي ۽ معاشي حالتن ۾ جتي ڪن ٿورڙن ماڻهن جي لاءِ هڪڙن ماڻهن هٿان ٻين جو استحصال فائديمند هوندو آهي جيئن غلام۽ چوپايو مال دولت سمجهيا ويندا هئا،عورت پيداوار ۾ پهنجي خاص ڪردار(موجوده نسل جي پرورش ۽ نئين نسل جي پيداوار) جي ڪري اهميت رکي پئي. عورت پاڻ هڪ نئين انسان کي جنم ڏئي پئي جنهن جي پورهئي جي سگهه جو استحصال ٿي سگهي پيو. ان ڪري مرد لاءِ عورت کي ان جي سمورن اختيارن (جن ۾ ان جي پيداواري صلاحيت) سميت پنهنجي ماتحت رکڻ سان ذاتي ملڪيت جي هڪ نئين سماجي ۽ معاشي اداري جي شروعات ٿي.عورت جي پار چڙڻ ۾ گهرو پورهئي جي ڪردار کي بنيادي حيثيت ڏني وئي.

خانداني سرشتو

ملڪيت جي ذاتي هئڻ ۾ اچڻ سان ئي خاندان جهڙي اداري جي شروعات ٿئي ٿي.جنهن ۾ پيداوار نه ڏيندڙ ماڻهن جو گروهه جنهن ۾ ننڍا ٻار، بزرگ ۽ بيمار گهر ڀاتين جي ذميواري سڄي سماج بدران عورت جي مٿان رکي وئي. خاندان اهو بنيادي سماجي معاشياتي ادارو بڻيو جنهن جي ذريعي ملڪيت جي ورهاست کي طبقاتي بنيادن تي يقيني بڻائي سگهجي پيو. ملڪيت جي مالڪي رکندڙن جي لاءِ ضروري هئو ته اها ملڪيت وري به انهن جي ئي اولاد ڏانهن منتقل ڪئي وڃي ۾ اهي جيڪي پيداوار جا پئدا ڪندڙ هئا انهن لاءِ اهو مخصوص ڪيو ويو ته ائين ئي ڪم ڪندا رهن انهن جي جياپي لاءِ جيڪي ملڪيت جا مالڪ هئا.

عورت جي استحصال کي ادارتي شڪل خانداني سرشتي ڏني.عورت گهر تائين محدود ٿي وئي، ان جي پيداواري ڪردار جي سڃاڻپ ان خاندان جي مردسان ٿيڻ لڳي جنهن جي ان گهر تي مالڪي هئي.عورت جي معاشي غلامي ان جي بتي استحصال جا بنياد فراهم ڪيا. جيڪڏهن عورت ٻار پالڻ نه پالڻ جو فيصلو بنا ڪنهن سماجي معاشي زور زبردستي جي پاڻ ڪري سگهي ها ته خاندان صدين تائين برقرار نه رهي سگهي ها.

خاندان ۾عورت جي غلامي ٻين ادارن سان گڏ طبقاتي سماج جي ضرورت بڻيا. رياست، قانون، مذهب، اخلاق، اهي سڀ جا سڀ ان سرشتي کي برقرار رکڻ تي زور ڏيندا رهيا.

پوءِ حڪمران طبقو ۾ ان جا خيال به ان ئي بنيادن تي اڳتي وڌيا ، عورت جي ڪردار کي جنس جي بنياد تي نيچ ڏيکارڻ ۾ به ڪامياب ويا. اهو چيو ويو ته ”چو ته عورت طاقت ۾ عقل ۾ مرد کان گهٽ آهي اُن ڪري هوءَ قدرتي ۾ حياتياتي طور تي به گهٽ جنس آهي“. پلي ڪٽي هر طبقي جي عورت مختلف انداز ۾ دبائي وينـدي هجي پر جنس جي بنياد تي اهو فرق هر طبقي ۾ موجود رهيو.

طبقاتي سماج ۾ خاندان بنيادي ايڪو آهي. جيڪو عورت تي جنس جي بنياد تي ٿيندڙ جبر کي برقرار رکي ٿو. غلامي واري دور ۾ خاندان صرف آقائن جا هوندا هئا. غلام رڳو ڪجهه خاص نشانين سان سڃاتا ويندا هئا. ته جيئن انهن کي غلام ئي رهڻ ڏنو وڃي. جاگيرداري سماج ۾ خاندان سيني طبقن وٽ هوندو هئو پر جاگيردار جو خاندان صرف جاگير جي مالڪي رکڻ لاءِ هيو ۾ هاري ۾ پيا پورهيت پار صرف انهيءَ لاءِ ڄڻيندا هيا ته ڪم ڪرڻ وارا هٿ وَڌن. ايئن اڄ جي سرمائيداري دؤر ۾ به خاندان جي نوعيت تبديل ٿي آهي. جنهن ۾ نيوڪلئير فيملي جو تصور آيو آهي. جنهنجو مطلب آهي ته زال مڙس ۾ سندن ڪجهه ٻار. جڏهن ته خاندان جي جديد تصور ۾ خاندان جا پيا بزرگ، مرد جا پائر ، پيٽون، سوٽ، ماسات، پقات وغيره شامل نه ٿا هجن.

سرمائيداري سماج اندر خاندان؛

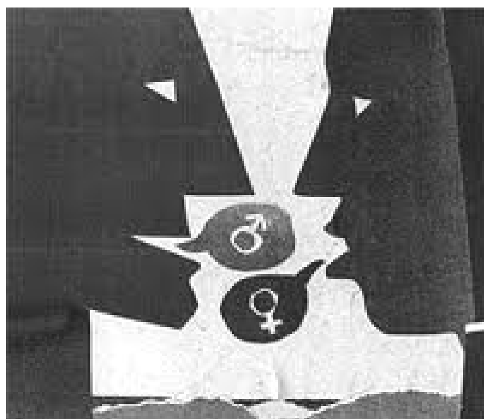
سرمائيدار پنهنجي سرمائي ۾ واڌاري خاطر عورتن کي پئداواري عمل ۾ آندو. صنعتڪاريءَ جي شروعاتي دور ۾ عورتن کي تمام گهٽي تعداد ۾ ڪارخانن ۾ ڪم لاءِ آندو ويو. مارڪس ۾ اينگلز ان رجحان کي ڏسي نتيجو ڪڍيو هو ته هاٺي مزدور ۾ پورهيت جو خاندان گهٽ ۾ گهٽ ختم ٿيڻو آهي. ۾ اهڙي ريت سرمائيداري پاڻ ئي ان جبر جي اداري جي خاتمي جا بنياد وجهندي. پر حقيقت ۾ ايئن نه ٿيو. سرمائيدار وڌي سياڻپ سان خاندان کي برقرار رکڻ لاءِ لوازمات جوڙي ورتا. چو ته اُهي پورهيت جن جون عورتون ساٽن گڏ فيڪٽري ۾ ڪم ڪن پيون نئين نسل کي ڄڻ يا انهن جي پالنا نه پيون ڪري سگهن. ان کان علاوه گهر جي بيمار ۾ بزرگ پاتين جي سار سنپال جيڪا عورت ڪندي هئي سا به سرمائيدارن جي ڳچي پئجي وئي. ان منجهان جان ڇڏائڻ لاءِ خانداني اُجرت يا پگهار مقرر ڪئي وئي.

جيئن پورهيت پنهنجي خاندان کي واپس جوڙي سگهي.
سرمائيداري نظام اندرخاندان جي باري ۾ سمورو نظرياتي ڍانچو ان سمجهه تي ٻيٺل آهي ته عورتن جي بهترين ۾ آخري ترجيح گهر آهي (عورت جي اصل جڳهه انجو گهر آهي) ۾ اهو چئي ٌانجي پورهيي کي غير اهم چيو ويندو آهي جو هوءَ ته رڳو هڪ ڪيل پورهيي ۾ معاشي سگهه تي ٿورو وڌيڪ ڪم ڪري ٿي، نه ڪي ڪا نئين شئي ٺاهي ٿي. عورتن لاءِ اُهو به چيو وڃي ٿو ته انهن لاءِ نوڪريون نه هجن ته ڪهڙي وڏي ڳالهه آهي؟ ان دوران گهر جا ڪم ڪنديون وانديون ٿورو ئي هونديون.
سرمائيدار پنهنجي معاشي مفادن کي بچائڻ ۾ ڪنهن معاشي بحران جي صورت ۾ پنهنجو بچاءُ ڪرڻ لاءِ عورت کي پارٽ ٽائيم يا جُز وقتي نوڪري ڪرڻ، گهٽ پگهار تي ڪم ڪرڻ لاءِ راضي ڪرڻ ۾ ڪامياب ٿيو.
سرمائيداري سماج ۾ عورت مٿان جبر جا عمومي جواز هي آهن؛

1. عورت جي بنيادي ۾ قدرتي جڳهه ان جو گهر آهي ۾ ان کي گهر تائين محدود ڪرڻ لاءِ رياستي ۾ ادارتي انتظام ٺيل آهن.
2. عورتن کي گهٽ پگهار ۾ مهارت وارين نوڪرين لاءِ مجبور ڪرڻ، اهو چئي ته ڪين گهٽي سگيا ڏيڻ جو ڪهڙو فائدو، جو انهن کي شادي ڪري، پار ڇٽي گهر وڃي ويهڻو آهي.
3. مرد جي برابر پگهار نه ڏيڻ جو سبب هي ڄاڻايو ويندو آهي ته انهن کي رڳو پنهنجي واڌو ضرورتن ۾هارسينگار لاءِ پيسا کپن.
4. عورت پورهيت جو پورهيتن جو يونين يا سياسي ادارن ۾ گهٽ هجڻ جو جواز هي هوندو آهي ته هنن جو ڇا وڃي ٻچ ٻڪ وارن ڪمن ۾ گڏجاڻين سان هنن کي گهر ۾ ٻارن جو خيال به ته رکڻوآهي. (حوالو؛ چوٿين انٽرنيشنل جي قرارداد)

ناري جي جبر جا صرف به بنياد آهن. هڪ خاندان ٻيو ذاتي ملڪيت. ڇاڪاڻ ته پار به سُياڻي جو سرگرم سماجي وجود آهي انڪري ان جي پالنا به سماج جي گڏيل ذميواري هئڻ گهرجي، نه ڪي ڪنهن اڪيلي عورت جي. عورت هئڻ کي بنياد بڻائي گهٽ اهميت وارو نه سمجهڻ گهرجي ڇاڪاڻ ته عورت شعوري سفر ۾ ذهني پورهيي ۾ اڄ پنهنجو پاڻ مڃائي چڪي

آهي. عـــــورت جي حقيقي آزادي ذاتي ملڪيت جي خـــــاتمي کانسواءِ ممڪن ڪونهي.



ٻولي هڪ اثرائتو سماجي عمل آهي جنهن ذريعي سماج ۾ انسان هڪ ٻئي سان رشتا جوڙن ٿا. هر ٻولي پنهنجي تاريخ، سماج ۽ ثقافت جو آئينو هوندي آهي ۽ ان ۾ موجود ۽ استعمال ٿيندڙ لفظ، جملا، چوڻيون ۽ پهاڪا ان ٻوليءَ جي تاريخ سان گڏ سماج ۾ پيل سوچن ۽ نظرين جي به نمائندگي ڪندا آهن.

اسان وٽ گهٽي ياڳي اهو سمجهيو ويندو آهي ته ٻوليءَ جو ڪم صرف پنهنجي ڳالهه ٻين تائين پهچائڻ هوندي آهي. اها ٻوليءَ جي محدود سمجهه آهي ڇاڪاڻ ٻولي صرف رابطي يا ڳالهه ٻولهه جو ذريعو نه بلڪه هڪ مضبوط سماجي ذريعو آهي جنهن سان مختلف سوچن ۽ خيالن کي ڇاٽڻ کان علاوه ان دنيا کي سمجهڻ ۾ اسان جي مدد ڪري ٿي. اسان پنهنجي روزانو واري زندگيءَ ۾ ڪيترن ئي لفظن ۽ جملن کي ٻڌون ۽ استعمال ڪيون ٿا پر جنهن ڳالهه کان اسان اڻ واقف رهون ٿا اها هي آهي ته اهي لفظ يا جملا اسان جي ڪنهن مخصوص سوچ يا نظريي جو اظهار هوندا آهن ۽ اهي انهن نظرين کي وائکو ڪندا آهن. صرف ايترو ناهي ساڳي ٻولي انهن نظرين کي ٻين تائين پهچائي به ٿي ته نظريا ناهي انهن کي سماج ۾ مضبوط به ڪري ٿي.

هاڻي اسان اچون ٿا پنهنجي سماج تي جيڪو صرف امير ۽ غريب جي طبقي ۾ ورهايل نه آهي ان ۾ هڪ ٻيو به طبقو آهي جيڪو جاگيرداري ۽ پدر شاهي سماج سبب سالن کان ظلم، جبر، ناانصافين ۽ پراڻين انسان دشمن رسمن جي ور چڙهي خاموشي اختيار ڪري ويو آهي ۽ اهو آهي عورتن جو طبقو جن کي مردن جهڙو ڪو انسان نه بلڪه ڪا الڳ مخلوق سمجهيو وجي ٿو. صرف جنسي فرق سبب مرد ۽ عورت ساڳيا انسان هوندي به هڪ جهڙي حقن کان محروم آهن. ساڳين حقن کان

محروم هجڻ جو سبب اهي مرداڻيون ۾ عورتياڻيون خوبيون آهن جيڪي اهي جمڻ سان گڏ کڻي نه ايندا آهن پر سماج اهي خوبيون پرورش دوران انهن ڏانهن منتقل ڪندو آهي. جنهن سبب مرد ۾ عورت ٻه الڳ وجود تصور ڪيا ويندا آهن. ان ڳالهه کي جڳ مشهور ناريوار ليکڪا سمون دي ٻووا هيئن لکيو آهي ته

”عورت پيدا ناهي ٿيندي، عورت ٺاهي ويندي آهي“

جڏهن هڪ ٻار ان دنيا ۾ اک کولي ٿو ته اسان هن کي ڇوڪرو ۾ ڇوڪريءَ جي دائرن ۾ ورهايون ٿا. پوءِ اسان جو رويو ٻار طرف ان دائري تحت جڙي ٿو يعني اسان ننڍي هوندي کان ئي انسان ٿي پيدا ٿيل ٻار ۾ ڇوڪرو ۾ ڇوڪري هجڻ جو احساس پيدا ڪيون ٿا. اسان انهن جي پسند ۾ ناپسند ٺاهيون ٿا يعني جيڪڏهن ڇوڪرو آهي ته اهو گاڏيون، پستول، گوليون وٺندو ۾ وڌيڪ جسماني سرگرمين ۾ حصو وٺندو ڇوڪري هوندي ته گڏيون، فينشي ڪپڙا ۾ پالو وٺنديون ۾ گهٽ جسماني سرگرمين ۾ حصو وٺنديون. اهڙي طرح ڪوڙ سارا ٻيا فرق پيدا ڪيا ويندا آهن جنهن ۾ هڪ فرد محڪوم (عورت) ته هڪ فرد حاڪم (مرد) بڻجي وڃي ٿو.

اهي رويا جنسي مت ڀيد جي بنياد تي ايترا مضبوط ٿي وڃن ٿا جو اسان هڪ ٻئي سان انسان بڻجي ڳالهائي نه سگهندا آهيون. هڪ ٻئي کي سمجهي نه سگهندا آهيون ايستائين جيستائين اسان مرد ۾ عورت کي جنس جي ان دائرن ۾ نه ڏسون جيڪي سماج عطا ڪيا هوندا آهن. اسان جي سماج ۾ جنسي مت ڀيد ايترو ته اهميت حاصل ڪري ويو آهي جو اسان پنهنجي وجود کي هڪ انسان جي روپ ۾ سمجهڻ کان پهرين هڪ جنس (مرد يا عورت) جي روپ سمجهڻ لڳون ٿا. مختلف هجڻ جو اهو فرق جنسي ۾ اسان جي رويي کان علاوه اسان جي ٻوليءَ مان به اظهارجي ٿو ڇاڪاڻ ڇوڪرو ۾ ڇوڪريءَ جي لاءِ ٻولي به مختلف استعمال ڪندا آهيون. مثال ڇوڪريءَ لاءِ اسان معصوم، پياري، نازڪ، خاموش ۾ گڏڙي جهڙا لفظ استعمال ڪنداسين پر جي ڇوڪرو آهي ته پوءِ بهادر، ويڙهاڪ، ارڏو، جوان، ۾ بي خوف جهڙا لفظ استعمال ڪندا آهيون. نه صرف ايترو پر ٻار جي روئڻ کي به مختلف انداز ۾ ڏٺو ويندو آهي. 1976 جي هڪ تحقيق Condry & Condry جي مطابق

جيڪــــڏهن چـــــوڪري روئي ته ان جو مطلب آهي اها ڏنل يا خوفزده آهي پر جيڪـڏهن چـوڪرو روئي اهو ان جي ڪـاوڙ جو اظهار هوندو آهي.

ٻالڪپڻي ڪانپوءِ جـڏهن چـوڪرو ۽ چـوڪري بـالغ ٿي سـماج جي ٻين فردن سان رابطي ۾ اچن ٿا ته جنسي مت ڀيد انهن تي وڌيڪ واضح ٿي پوي ٿو. گهر وارا، دوست، مت مـائٽ اهو فـرق سيکاري بس ڪندا آهن ته اسڪول ۽ ڪـاليج ان فـرق کي هـٿي ڏيڻ ۾ پنهنجو ڪردار ادا ڪن ٿا. اهي ٻڌائن ٿا توهان کي بحيـثيت چـوڪرو ۽ چـوڪري ڪهـڙي راند کيـڏڻ گهـرجي. ڪنهن سـان دوسـتي ڪـرڻ گهـرجي ۽ ڪنهن سـان ڪـيئن رويو رکجي. اهو سڀ جنس جي بنيـاد تي طـئي ٿينـدو آهي. ننـڍي عمر ڪـان ئي انهن کي هڪ ٻئي کان الڳ هجڻ جو احساس ڏياريو وينــدو آهي. ڇوڪريون وري به ڇوڪرن سـان گڏ کيـڏڻ کـان نه لنوائينـديون آهن پر ڇوڪرا ڇوڪرين سـان کيـڏڻ نه چاهينـدا آهن. هي سڀ ايـتري شـدت سـان ٿينـدو آهي جو ٽن سـالن جي عمر ۾ ئي ڇـوڪرين ۽ ڇـوڪرن کي هڪ ٻـئي کـان الڳ هجڻ جو احسـاس پختو ٿيڻ لڳنـــدو آهي. ڇو ته هنن جي عملن کي، ســـوچن کي، پسند ۽ ناپسند جي جنسي فرقن تي ٺاهيو وينـدو آهي. جهـڙوڪ جيڪـڏهن ڪـو مرد روئندو يا آهسـتي ڳالهائينـدو ته چونـدا آهن ته اڙي تـون مـرد ٿي روئي ٿو يا مـاين وانگي ڳالهـائين ٿـو؟ مطلب روئڻ ۽ آهسـتي ڳالهـائڻ عـورت جو ڪم آهي مـرد رڳو ڪلڻ لاءِ پيـدا ٿيا آهن. وري جيڪـڏهن ڪا عـورت وڏا ٽهڪ ڏي کلي يا تـيز ڳالهائي ته ان کي سمجهايو ويندو آهي تيز کلڻ يا ڳالهائڻ عورت جو ڪم نه آهي. اسان اهڙيون هدايتون جاري ڪرڻ وقت جيڪي لفظ ۽ جملا استعمال ڪندا آهيون اهي ٻن انسـانن کي هڪ الڳ ۽ مختلف جنس هجڻ جو احسـاس ڏيـارن ٿـا. ۽ پـوءِ ٻنهي جي سوچ ۽ دنيا جي سمجهه به هڪ ٻئي کان مختلف نهي ٿي.

هاڻي جڏهن انهن جي پـرورش دوران اهـڙي ٻـولي انهن کي ٻڌڻ لاءِ ملي ته ظاهر آهي وقت سان ان جو اثر انهن جي عملن مان به ظاهر ٿئي ٿو. نتيجتاً ڇوڪرا ۽ ڇوڪريون هڪ ٻـئي سـان ڳالهائڻ وقت يا ته ڊڄنـدا آهن يا شـرمائيندا آهن. ان سـڄي هڪ نهيل ۽ ترتيبوار نظام هجڻ جي باوجود اسـان ان جنسي مت ڀيد کي “Common Sense” جو نپو هڻندا آهيون يا ان کي قـدرتي

عمل ڇئي پنهنجي سماج جي تربيت ڪرڻ واري عمل تي سوال اٿارڻ کان پاسو ڪندا آهيون.

هن سڄي تربيت کانپوءِ جنهن ۾ اسان ڇوڪرن ۽ ڇوڪرين کي هڪ ٻئي کان الڳ هجڻ جون نصيحتون ڏيون ٿا. اتي جڏهن اهي بالغ عمر تي پهچن ٿا ته انهن کي ان ڳالهه جو تاثر به ملي ٿو ته مخالف جنس موهي ٿي (Opposite attracts).

سماج ۾ موجود هڪ نظام کي قائم رکڻ لاءِ وري هڪ نئي قسم جو نظريو پيدا ڪيون ٿا. جنهن ۾ اسان جوڙن کي دلڪش لقبن سان نوازيون ٿا يعني مس يا مسٽر پرفيڪٽ، پرنس چارمنگ، مس فيرويل يا مسٽر فيئرويل، پرفيڪٽ ڪپل، ڪنگ ۽ ڪئين پرنس ۽ پرنسز وغيره وغيره جهڙا مختلف مقابلا ڪرائي يا نالا ڏئي انهن ٻنهي الڳ ڪيل وجودن کي هڪ نه ٽٽندڙ تعلق قائم ڪرڻ جو به احساس قائم ڪيون ٿا. نه صرف ايترو پر هڪ مڪمل جوڙي (perfect couple) ۾ به اسان وٽ جنس جو استحصال ٿئي ٿو. يعني هڪ Perfect Couple ۾ مرد حد کان وڌيڪ بهادر، خيال رکڻ وارو ۽ احسان ڪرڻ وارو ڏيکاريو ويندو آهي، جڏهن ته ڇوڪريءَ کي وري معصوم نزاڪت واري ۽ ٻڇڙي ڏيکاريو ويندو آهي. هي مثال توهان فلمن ۾ ڊرامن ۾ روز ڏسندا هوندا جنهن ۾ ڇوڪرو پنهنجي جيڪٽ لاهي ڇوڪري کي ڏيندو آهي يا ڪنوڻ يا ٻوائتي فلم ڏسڻ وقت خوف ورتل ڇوڪري جو هٿ پڪڙيندو آهي. جنسي مت ڀيد تي بيٺل هي نظام جيترو هڪ عورت جي فطرت لاءِ خطرناڪ آهي اوترو ئي مرد جي شخصيت لاءِ به نقصانڪار آهي. ان ڳالهه کي هندستاني ناريواد ڪملا ڀاسن ڇوي ٿي ته هي نظام مرد کان ان جي انسانيت کسي ٿو ايتري حد تائين جو مرد امڙ جهڙي هستي جي لاڏائي تي ڳوڙها ڳاڙڻ کي عيب سمجهي ٿو. ڇاڪاڻ ته هو ننڍي هوندي کان اهو ٻڌندو پيو اچي ته مردن جو ڪم روئڻ نه هوندو آهي. ان کان علاوه مرد ڪڏهن به پنهنجا خوف، پنهنجون ڪمزوريون بيان نه ڪندو آهي ڇاڪاڻ ته هن کي سيکاريو ويو آهي ته مرد ڏٻڌٻي ۾ روب واري شخصيت ۾ سٺو لڳندو آهي.

انهن سيني فرقن جو نهڻ ۾ انهن کي قائم رکڻ هڪ فردي نه بلڪه سماجي عمل آهي جيڪو ٻوليءَ جي استعمال سان

وڌيڪ مضبوط ڪيو ويندو آهي. اهو مت پيد ڪو جسماني طور جمڻ "Biological reproduction" سبب نه بلڪه سماجي طور وڌڻ "Social reproduction" سبب پروان چڙهي ٿو يا پيدا ٿئي ٿو. جيڪو هاڻي اسان جي روايتن جو حصو بڻجي ويو آهي. جيڪڏهن ڪنهن ڇوڪري کي چانهه ٺاهڻ نه ٿي اچي ته مطلب هن جو سگهڙ زال ٿيڻ شڪ ۾ پئجي ويندو. پر جيڪڏهن مرد کي چانهه ٺاهڻ نه ٿي اچي ته خير آهي. چانهه ٺاهڻ ڪو مردانگي جو ڪم ٿورئي آهي؟ جو مرد کي لازمن اچڻ کپي.

حقيقت هي آهي ته اسان پنهنجي چوڌاري ٿيندڙ عملن کي ائين نه پرکيندا آهيون جيئن انهن کي پرکڻ گهرجي. نه ئي اسان انهن کي ائين ڏسندا آهيون جيئن اهي آهن. پر اسان پنهنجي وهمن ۽ گمانن يا سماج طرفان ٻڌايل دائرن ۾ شين کي سمجهندا ۽ قبول ڪندا آهيون. وقت جي اهم ضرورت اهي ته اسان مدي خارج سماج مان انهن بيمارين ۽ روايتن خلاف مزاحمت ڪيون جيڪي مرد کي مرد ۽ عورت کي عورت ٿي رهڻ نه ڏئي رهيون آهن. اهو تڏهن ممڪن آهي جڏهن اسان سماج کي تبديل ڪرڻ لاءِ پنهنجو علمي ۽ عملي پورهيو ڏينداسين. اسان کي ان علمي ۽ عملي پورهي ڪرڻ کان اهو چئي روڪيو ويندو ته ان ۾ خطرو آهي. پر سوچجي ته خطري کي منهن ڏيڻ خطري کي نظرانداز ڪرڻ کان وڌيڪ بهتر آهي.

صنفي جبر جي نظريي سازي
(گهريلو پورهيو ۽ عورت تي جبر)
(حصو پيو ۽ آخري)

شيرون سمٿ/ سرمد

انساني نفسيات جي جڙت جو هڪ مختصر جائزو

فهميدا

انساني نفسيات تي ٿيل تجزيي نفسيات جا اهي بنياد ڳولي لڌا آهن جن سان اهو معلوم ڪرڻ ممڪن ٿي سگهيو ته انسان جي موجوده نفسيات ڪهڙن عنصرن جو نتيجو آهي. ان جي ترقي ڪيئن ممڪن ٿي ۽ ان جي ترقيءَ ۾ رڪاوٽ ڪهڙن سببن جي ڪري پيدا ٿئي ٿي. هن مضمون ۾ نفسياتدانن پاران نفسيات تي ڪيل تجزين جون ڪجهه اهم سمجهاڻيون (Interpretations) هيٺ ڏجن ٿيون.

پورهيو، پيار، عقل، تصور ۽ آزادي اُهي خاصيتون آهن جن جي بنياد تي انسان ۽ جانور ۾ ورڇ ڪئي ويندي آهي. جي انسان ۾ اهي خاصيتون نه هجن ته هو بنيادي طور جانور ئي آهي. اهي ئي اُهي خاصيتون آهن جيڪي انسان کي جانور کان ڌار رکن ٿيون نه ته انسان ۽ جانور ساڳئي سطح جي حياتياتي فطرت رکندڙ آهن. مثال طور تڪليف جو احساس، خوف، ٿڌ، گرمي جو احساس، جنسي ميلاپ وغيره جهڙيون ضرورتون ٻنهي جاندارن(انسان ۽ جانور) ۾ موجود آهن پر انسان جي اوسر لاءِ ان جي حياتيات (Biology) کي سماجياتي حياتيات (Socialized Biology) ۾ بدلائڻ لاءِ اهو لازمي هو ته جانور وانگر قدرت تي اڌارڻ کان آجو ٿئي. عقل ۽ آزاديءَ جهڙين خاصيتن جي اوسر تڏهن ئي ممڪن ٿي جڏهن انسان ۽ قدرت جي وچ جو ايڪو ٽٽو، انهن خاصيتن جي اوسر جي بهترين شرط فطرت کان ڪنهن حد تائين آزادي هئي جيڪا انسان پنهنجي پورهئي ذريعي جانور جيان فطرت تي آڌارڻ کان آزاد ٿي حاصل ڪئي.

فطرت سان جُڙت تنڻ سان انسان لاءِ اهو تمام اهم ٿي پيو ته هو وري نيون پاڙون جوڙي. نوان رشتا ناهي. مٿي ڄاڻايل خاصيتن جي اوسر لاءِ اسان کي پنهنجون نيون پاڙون بين انسانن سان لاڳاپي جي شڪل ۾ پيدا ڪرڻيون پيون ٿيون. انسان جي جياپي جي سڀ کان اهم ضرورت بين انسانن سان جڙيل رهڻ آهي، اهي رشتا نه جوڙڻ جي صورت ۾ سندس اڪيلو وجود ممڪن ئي نه آهي.

جانور جي پيٽ ۾ انسان ڄمڻ مهل مدد جو وڌيڪ طلبگار هوندو آهي. ان لاءِ هن جو ڪنهن انسان سان جڙيل رهڻ تمام ضروري هوندو آهي. انسان جو پهريون رشتو ماءُ سان جڙندو آهي. ڇو ته ماءُ ئي ٻار جو سڀ کان پهريون ۽ ويجهو رشتو هوندو آهي. ٻار جيستائين پاڻ قابل نٿو ٿي وڃي. تيستائين هو ماءُ جي حفاظتي دائري (Protective orbit) ۾ محفوظ رهندو آهي پر پنهنجي اوسر لاءِ ان کي اهو حفاظتي دائرو ڀڃڻو پوندو آهي ۽ ان مان آزاد ٿيڻو هوندو آهي. نفسياتدان ايرڪ فرام جو چوڻ آهي ته ڪيترائي ماڻهو مامتا جي ان دائري مان آزاد ٿيڻ ۾ ناڪام ٿي ويندا آهن ان لاءِ اهڙا ماڻهو سڄي عمر ٻار جيان ماءُ يا ڪنهن ٻئي رشتي مان سنڀال ۽ حفاظت ملڻ جا طلبگار رهندا آهن. جنهن جي ڪري اهي نفسياتي طور بيمار ۽ اڻ اسريل انسان رهجي ويندا آهن.

سگمنڊ فرائيڊ ٻار جي پيءُ ۽ ماءُ سان جڙيل ڳانڍاپي جي تشريح ڪندي اهو ڄاڻايو آهي ته ڪيئن انهن رشتن سان ڳانڍاپي جي نتيجي ۾ ٻار جي نفسيات جڙي ٿي. اهي ئي اهي رشتا آهن جيڪي سڀ کان پهرين ٻار جي نفسياتي جوڙجڪ ۾ اهم ڪردار ادا ڪندا آهن.

فرائيڊ مطابق ٻار جو ماءُ سان ڳانڍاپو ٻار جي اوسر ۾ رڪاوٽ جو ڪارڻ بڻجندو آهي. ان عمل کي odipus complex جو نالو ڏئي فرائيڊ چوي ٿو ته ٻار جو ماءُ سان ڳانڍاپو ان ۾ ماءُ لاءِ جنسي خواهش پيدا ڪندو آهي جيڪا پيءُ جي موجودگيءَ ۾ پوري نه ٿيڻ سبب ٻار ۾ سڄي عمر لاءِ جنسي ناڪامي (sexual fustration) جي صورت ۾ موجود رهندي آهي.

ايرڪ فرام فرائيڊ جي ان نقطه نظر کي رد ڪندي چوي ٿو

ته بار جي ماءُ سان ڳانڍاپي ۽ جيڪا جنسي خواهش جنم وٺندي آهي اها ڪنهن به صورت ۾ active ناهي هوندي. ايرڪ مطابق اها خواهش اڻپوري رهڻ سبب رڳو محرومي ڪي نه ٿي جنمي بلڪه ان سان گڏ بار جي بين قابليتن جي اوسر پڻ ٿيندي آهي جن ڪي فرائيڊ نظر انداز ڪيو آهي. ايرڪ چوي ٿو ته اها جنسي خواهس بار جي اوسر ۾ رڪاوٽ جو سبب نه بلڪي اها خواهش انسان کي مدد ڪري ٿي ته هو ماءُ جي دائري مان نڪري سگهي. فرائيڊ جنهن رشتي کي رڪاوٽ جو نالو ڏنو آهي ان کي ايرڪ انسان جي اوسر لاءِ مددگار سڏيو آهي. فرائيڊ جي ان نظريي تي ايرڪ تنقيد ڪندي چيو ته فرائيڊ جو اهو نظريو پدر شاهاڻو آهي. جيئن ته پدرشاهي سماج ۾ سڄي اهميت پيءُ کي ڏني ويندي آهي تيئن فرائيڊ جيڪا جڳهه حقيقت ۾ ماءُ کي مليل آهي اها پيءُ کي ڏني.

فرائيڊ جي نفسيات بابت تيل تشريح مان ثابت ٿئي ٿو ته اها ذاتي نقطه نظر تي ٻڌل آهي. ايرڪ مطابق نفسياتدان بيڪوفن جي تشريح وڌيڪ حقيقي (Objective) آهي جاڪاڻ بيڪوفن بار جي نفسياتي اوسر ۾ ماءُ ۽ پيءُ بنهي جي تعميري (Positive) ۽ منفي (Negative) پاسن کي اجاگر ڪيو آهي. بيڪوفن جي بار جي نفسيات تي اباڻي (fatherly) ۽ مادراڻي (Motherly) اثر جي تجزئي مان معلوم ٿئي ٿو ته انسان کي مڪمل طور اسرڻ لاءِ مادراڻي ۽ اباڻي رشتي مان ڪهڙن عنصرن جي چونڊ ڪرڻ گهرجي ۽ ڪهڙن جي چونڊ نه ڪرڻ گهرجي.

بيڪوفن جو چوڻ آهي ته پيار، آزادي ۽ برابري اهي عنصر آهن جيڪي بار ۾ ماءُ سان ڳانڍاپي جي صورت ۾ ايندا آهن. هو ٻڌائي ٿو ته ماءُ پنهنجي ٻارن سان پيار ڪنهن شرط يا ان بنياد تي ناهي ڪندي ته ڪير ان جي اميدن تي پورو لهي ٿو ۽ ڪير نه. هڪ بار ماءُ مان برابري ۽ پيار جي صحيح معنيٰ سکندو آهي ته ٻئي طرف اهو رشتو هن کي مخصوص جڳهن ۽ رشتن تائين محدود پڻ ڪري ڇڏيندو آهي. جيئن ماءُ پيار صرف پنهنجي ٻارن سان ڪندي آهي تيئن هن جي بار جي پيار جو دائرو به محدود تي ويندو آهي، اهوئي سبب آهي جو انسان پيار ۾ پنهنجائپ

صـــرف پنهنجي رت جي رشـــتن، پنهنجي ملڪ، قـــوم ســـان محسـوس ڪنـدو آهي جـڏهن ته بين قـومن، ذاتن، ملڪن ڪي انسان ڌاريو سمجهڻ لڳندو آهي.

ٻيڪوفن مطابق پيءُ سان ڳانڍاپي □ ٻار □ عقل (Reason) □ انفـراديت جا عنصر جنم وٺنـدا آهن جيڪي ٻـار جي اوسر □ تعمـيري ثـابت ٿينـدا آهن. مـاءُ جي پيٽ □ پيءُ جو پيـار ڪجهه شـرطن تي ٻڌل هونـدو آهي جيڪو صـرف ان ٻـار کي ئي ملي سگهندو آهي جيڪو پيءُ جي خواهشن □ اميـدن تي پـورو لهنـدو آهي. پيءُ جو اهو پيـار حاصل ڪـرڻ لاءِ ٻـار ٻنا ڪنهن تي آڌارڻ جي پنهنجي زور تي هٿ پير هڻڻ سـڪندو آهي. جنهن جي نـتيجي □ انفـراديت □ عقل جي اوسر ٿينـدي آهي. جـڏهن ته مـاءُ سـان هن لاڳاپي □ هو هر شيءَ لاءِ ماءُ تي آڌاريندو آهي.

پيءُ □ ٻـار جي تعلق جي منفي پاسي جي ٻـاري □ ٻيڪـوفن لکي ٿو ته اهو تعلق حـاڪميت، قـانون □ تابعـداري جي بنيـاد تي جڙيل هونـدو آهي چاڪـاڻ ته ٻـار پيءُ جي حڪمن آڏو جهڪنـدو آهي □ سندس تابعـداري ڪنـدو آهي جنهن ڪـري ٻـار □ جـبر، □ حاڪميت جا عنصر پيدا ٿيندا آهن.

ايرڪ جو چـوڻ آهي ته هڪ انسـان تـڏهن ئي مڪمل طـور اسري سگهندو جڏهن هو مادراڻي □ اباڻي رشـتي مـان تعمـيري پاسن جي چونڊ ڪنـدو! ننـديڻ □ جيتـوڻيڪ پيءُ، مـاءُ، ٻـار جي عملن تي دڙڪن يا حوصلا افزائي جي شڪل □ مـوت ڏينـدا آهن پر جيئن جيئن ٻار وڏو ٿئي ٿو ته هو پنهنجو پيءُ □ مـاءُ پـاڻ بڻجي ويندو آهي. هن □ موجود اباڻو ضمير سندس غلطين تي دڙڪا ته وري ڪاميابين تي تعريف ڪنـدو آهي. جـڏهن ته مـادراڻو ضـمير انسان کي نااميد ٿيڻ کان بچائينـدو اينـدو آهي، انسـان جي ڪيل غلطين تي سمجهائيندو آهي □ اڳـتي وڌڻ لاءِ همٿائينـدو بڻ آهي. ان ڪـري ئي ايـرڪ چيو آهي ته هڪ مڪمل انسـان جو ضـمير مادراڻي □ اباڻي نوعيت جي تعمـيري پاسن جو مـرڪب آهي. پر افسوس ته انسـانن جي اڪـثريت مـادراڻي □ اباڻي رشـتي جي منفي پاسن جي پوئلڳ ٿي چڪي آهي. جيتــوڻيڪ انســان بــئي انسـان سان تعلق جـوڙڻ □ ڪاميـاب ويو آهي پر هن اهي تعلق

پيـار، عقـل، آزادي ۽ برابـري جي بنيـاد تي جـوڙڻ بـدران ڏاد، غلامي، نفرت ۽ اڻ برابري جي بنياد تي جوڙيا آهن ۽ جيسـتائين انسان جو ٻئي انسان سان تعلق انهن بنيادن تي ٺهنـدو تيسـتائين سماجن جا سماج اوندهه ۾ ٻڌل رهندا.

ادب

سچل صراحي

محبوب شاهه

1

چــــوڙ گـُمـــــان گـَـدائـي والا شَـمـلا چـا بَـــذ شـاهِـي دا
مـــار نَـغـــارا وحـــدت والا فِـكـــر رَكـيـن پـاتـشـاهِـي دا
غـيرخـيــال گُــذار نه دِل تـي غَمـــزا هيئي گُـمراهِـي دا
گُمراهِي وچ هيئِي هدايَت نُور سَفيد سِـياهِي دا
هَركَنهِين طَرفون تارک ٿِـيـوين كَر كَم كَج كُلاهِي دا
مـار زُغــار تـان ظاهـر ٿِـيـويـن سُـركـا پـي صـراحِـي دا
آپ سُـڃـاڻ اَنـاالـحـق آكـيـن لـوڙِيـن عيش الاهِـي دا
نَـفِـي سَـچـل اَثبــات كَـريـنــدا ويكـو سَـيـر سِباهِـي دا

گُمــــان سَـــچَ جـو اُلَٽ آهي. سَـــچُ اُهو آهي جو آهي، اصل حقيقت. گُمان وَهَم آ يا يَـرَم. اهو يَـرَم پـڙدو بڻجي ويـنـدو آ، سَـچ ڏِسڻ ئي ناهي ڏيندو بندي كي. پر گُمان ته مانَ مرتبي وارن كي هوندو آ. جن وٽ طـاقت دولت هُجي. مـاڏُو لال حسـين جا بـول هِن:

تُسين مَت كرو گمان جوين ڏن ٿگ هي

گُمـانَ مـانَ جي وچ ته مـانَ جي سـانجهه (هكجهـڙائِي، هيكانـد) آ . گَـدائيءَ وٽ ته گُمـان جو رڳو گـاف ئي آ. پر سَـچل جي كافِي چئِي تي گَدائي گُمـان آ. گَـدائي مَڱِي كـائڻ آ. كـافِي كنهن هِک مڱتي سان نه، اُنهن سارَن سان ڳالهه پـئي ٿي كـري

جن وت نه مال آ نه زور. اصلئون ڪنگال آتر آهن جيڪي. ڪافِي انهن کي گــدائيءَ واري گُمــان کي ڳِلئــون لاهي شــاهيءَ وارو شَملو سِر تي سَجائڻ جو چئي ٿي. شَملو آهي ته ٻَڳِ پر شـاهيءَ وِت شَـملي جو رُڳو ”ش“ ئي نــه، مَل (قَبَ، قبضــو) مــال به آهي. شاهيءَ جو شَملو مَل مالَ جي ڏِنل زور ساں ئي بَجهندو آ. جي آتر نَه ماتر ڏُتڙيَل ڏبــرا شَـملا بــڌي بِيهن ته اُهي ته سَـمجهو شاهن ڪان نابر تي ويا. ڇا ڪافِي خلقت کي نـابرِيءَ لاءِ تي پـئي تَڇي؟ شَملو نشان آ مَل جو، دولت طاقت تي قبضي جــو. نغـارو ان قبضي جو اعلان آ. پر جيڪو نغــارو، ڪــافِي هِنن نــابر نمــاڻن اڳيان بِئي تي ڏَري اهو آهي وحدت جو، هيڪڙائيءَ جــو. ڪُل جي هِڪ ٿيڻ جو، سَيائي سانجهه جو هوڪو آ نمــاڻن جي نــابرِي. قبضا گير پاتشاهيءَ جو نغارو دُوئيءَ جو اعلان هوندو آ. ڏَن جي ڏونس زور وارو پاتشــاهه آ. هَتيَل جُهڪايل خلقت گــدا آ. وحـــدت وارو نغــارو ان دُوئيءَ جو انڪــار آ. نِمــاڻن کي سَــيَت ســانجهه جي پاتشاهي کَـڙي ڪــرڻ جو ان جي سـنيال ڪـرڻ جو فڪـر رکڻو پَوَندو.



شــاهي پاتشــاهي ڪــافيءَ رمــزون ٻڌيون هِن مخلوق جي نئين سُـجاڻپ جــون سـندس نـئين ڪم جــون. پر اهي رمــزون آيون ته مخلوق جي پراڻي پانڌ بــانهَپ جي وارَ (تـــاريخ) منجهئـــون آهن. ڇا هي غـــير رمزون غير خيـال نـڻيون گـذارن دليُن تي. انهن کي وَرتڻ واپرائِڻ اوپرائپ نڻي پئي ڇاپي، ڇڻ ڪـو بهروپ ٻڌائڻ جي ڳالهه پئي تيندي هُجي؟ ڇا غـير رَمـزن جي وَرتَ وارَ جي ڏنل محبـــوري آ بنـــدي جي، ان جي بوليءَجي؟ ڪافيءَ جي جوڙجڪ، ان جي تـاجي پيـتي گـولجي متان رَمزن جي غير خياليءَ جو پيت پڻ کُلي پوي.

ڪافيءَ جو سٿاءُ ظاهر ته هڪ سِـڌي لڪـير ٿو ڇـاپي اَمُر جي. ڇــوڙ، ڇا بَـڌ، رَڪِين، مــار، گــذار نــه، ڪر ڪم، مــار، پيءُ، سُجاڻ، ماڻين. هڪ سَـنئين سـنواتي لَـڙهِي آ ڇَـوڻيُن جي، ڪَـرِڻ سيئُن جي. پَر وَرِي ڏسو لڙهي نه سِڌي آ نه سَـنئين سـنواتي. ها نَه نَه ها ڳُتي پئي آ. ”ڇــوڙ“ ســان ڳڌ ”بــڌ“ آ. نغـاري جي ”مار“ سان ڳڏوڳڏ فڪـر جي ”رَڪ“ آ.

غير خيال گذار نه دِل تي

کي پهرين وار پڙهنـدي ”نـه“ نه ئي پاسي تي پَر اڳلي سِـٽ پڙهي ورَو ته اها ”نه“ ”نا“ ٿيندي ٿي ڄاڀي.

غير خيال گذار نا دِل تي

”نـا“ جي پُـٺي ”نـه“ ڏانهن آ ته مُنهن ”هـا“ ڏانهن. اُها ٻنهي سان ڪيڏندي ٻنهي جي پڪڙ کـان ٻـاهر ٿي وئي آ. هـاٽي اها چـيز پکيڙ آ وَنگارِ آ يا چُرچ هُشڪارِ اهو توهان ڄـاڻيو. ”نـه“ ”هـا“ جي پَـرَتن جي اُپٽـار ته ٿينـدي اڃا اڳـتي، ڳـالهه هَلي هـئي رمـزن جي پراٽي پِيچي جي ته ڪيئن ٿي ڪري گُذران ڪافيءَ جي جـوڙجڪ اِن پِيچي سان. سو پتو اهو پيو جو ڪافيءَ جي جــوڙجڪ اُن جي اُٽت هڪ بَهُون رنگي راند آ ”ها“ ”نَه“ جي. اِن نوبڪلي اَڻ مِـتي ڪيڏ جي وراڪي ۾ اچي ڪــائي رمز به ٻنهنجين پُـراٽين مَعنــائن رَنگن ۾ گُنـــڌن ســـان گنـــديل نـــتي رهي ســـگهي. ”شـــاهي“ ”پاتشاهي“ ”شملا“ ”نغارا“ ”ڪج ڪُلاهي“ واريون رمزون پاٽهي پنهنجي پوئين سَـگ شـريڪي کـان پَلئه ڇـڏائي ان جو تـوڙ ٻٽجي پيئيون آهن. ڪافي اُتَل جي گهڙي آ. ان جو سِٽاءُ پوئين واپــريءَ، وار وَرتيءَ جي حـــال حقيقت به ســـمجهائي ٿو ته اُن جي پاتل پَــواڙن جو اُپــاءُ پڻ ڏسي ٿو ها نه جي اَچمــيي راند راهين. اچو ڪجهه پيا رنگ ڏسجن ان راند جا.

غير خيال گذار نه دِل تي غمزا هيئي گُمراهي دا

غمــزو مــام ميچ آ، پيت پَـري ســينَ اَڪِ جي. اهو پراٽو رَچُ آ غزل ريت جو. اُتي اهو بَدل وَهنواري راهه کي ڇڏي نابر عاشقيءَ جي وات وَنڻ جو گُجهو سَـڏ آ. پر هـتي ته نـابريءَ جو نغـارو پيو وڄي. نابريءَ کي ته غمـزي جي ڪا گُهـرج گَـتي ڪـانهي. غمـزو هاٽي غين گاف ۾ ميم جي سُفارش سان گمـان جي غـير خيـالي گُمـراهيءَ جو رَچُ بٽجي پيئو آ. سَـچ جي پـاري ٽيٽ جو وارو آ سو گمـان غَمـزن تي اچي لَٿو آ. غمـزي سـان شـاعر جي اها ڪـار پُراٽي غزل ريت تي ٽوڪ به آهي متان. غزل جي مضموني ڪـاڏَ درباري شُغل بٽجي وَئي آ. درباري نوڪر شـاعرن جي چِتا پيـتيءَ تي پَچندو هيو جيڪو شغل مَسالو.
پر اڳيئون ڏسو غير خياليءَ جي گُمراهي غمزي سـميت پـاڻ

اُتَل جو هشيار وڃي ٻٽي آ.

گُمراهيءِ وچ هيئي هدايت نور سفيد سِياهي دا

گمراهيءَ جي ”ھ“ مَنجهئون هدايت جي ”ھ“ مُنهن ڪڍيو آ. سياهي سفيدي يَلي جو اُلٽ آهن هڪبئي جون پر ”سِين“ جي سانجهه ته آهي ئي نه سَندن وچ ۾. ”نور سفيد سياهي دا“ تان ڏيان سوير ڏانهن وڃي ٿو. رات جي اونداهيءَ منجهئون سوير جو سوجهرو ڄَمندو آ. اونداهي ڇڻ ڪُڪِ آ سوجهري جي. هِتِ لفظ گُمراهي پڻ پنهنجو رنگ مٽائي ٿو. راهون گُم ٿي ويون هِن. ڇاتل سڃاتل ڊنگ سوچ جا ڪم نٿا پيا ڪن. وَرتيون ويندڙ وَرتٽون رَهجي ويون آهن. پَر پُراڻيُن راهن جو گُم ٿيڻ ئي نئين راهه جي ڏيکاري آ. (هدايت جو مطلب ئي راهه ڏيکارڻ آ.) گُم راهي گمان واري راهه ڪي به گُم ٿي ڪري. گُم راهي نئين ”اَڻ هُوند“ آ جنهن منجهان نئين”هُوند“ ڄمٽو آ.

سِياهي سفيدي جي ٽَڪرائتي ميلاپ منجهان لِڪَت ڄَمدي آ. سياهي لکت ٻَٽبي آ سفيديءَ کي ڍاهي، پر سياهه حرف ئي پنهنجي اوسي پاسي سفيديءَ کي اُگهاڙيندا نِروارِيندا به آهن. اها سفيدي متان ڳُجهه آ، اَڻ ٻُجهيل معنائن جو. لفظن جو اَڇيت. ان اڇيت ۾ بندي جي اها ورتي وابِري آ جنهن کي وهنوارِي رُڃَهه وَرتا واري چيتي اَچيتيو آ. پر اها اَچيتي ورتي وابرِي، اها وِساريل سار، هر ويلي بندي سان ساڻُ آهي. وهنواري رُڃَهه جي گمان کي گُم ڪرڻ سَٺ ظاهر ٿي پَوَندي آ. ڪافي پاڻ به لکت آ، ”نور سفيد سياهي دا“ ڪافيءَ جي پنهنجي اُٿت ٻَٽت جو پيت به آهي.

هر ڪنهين طرفون تارڪ ٿيوين ڪَر ڪم ڪج ڪلاهي دا

اڄ ”طرف“ جو مطلب پاسو ئي آ بس. پر سچل سائينءَ ويلي اهو لفظ ڏَل اوڳاڙيءَ جي پَرِيندَ جي ٻوليءَ جو لفظ هئو. طرف يُونئين جي وند هئي مالڪيءَ جي حساب سر. اڪيلي زميندار جاگيردار جي به طرف هوندي هئي ته ٻرادرين جون به طرفون هيون. جاگيردار زميندار به طرفدار سڏائيندا هئا ته ڏَل اوڳاڙيندڙ ڪامورا پڻ. عدالتي ٻوليءَ ۾ ”طرف“ مقدمي جي ڌُرين لاءِ ڪَتب ايندو هئو. هر ڪنهين طرفون تارڪ ٿيڻ يونئينءَ جي مالڪي ۾ ڏل اوڳاڙيءَ متان اسريل سموري وهنوار کان

نابر ٿيڻ آ ان جي قانون عدالت سميت. حاضر بادشاهي آهي ئي طرف بنديءَ پارئون. ڪافيءَ واري بادشاهي طرف ترڪ ڪرڻ سان اچٽي آ. مالڪي ونڊ ڪي مُڪائڻ ئي ان جو ڪم هوندو. ”هر“ ”ڪنهين“ منجهئون لنگهي ”طرفون“ جي ”طر“ وچي ٻٽيو پر طرف ڪي ترڪ ڪري ”تارڪ“ جو ”تار“ ٻٽجي ويو آ. ”ڪنهين“ جو ڪاف ”تارڪ“ جو ڪاف تي نئين ڪج ڪلاهي جو ڪم ڪرڻ وارن ڪافن سان وچي رليو. جي تارِڪ ڪي تارَڪ پڙهو ته ان جو مطلب آهي اهو لوهي ٽوپلو جيڪو جنگ متي جو بچاءُ ڪرڻ لاءِ پائبو هو. هر رنگ جي ”طرف بنديءَ“ سان جنگ آ گدائيءَ جي گمانئون چُٽَل خلق جي.

مار زغار تان ظاهر ٿيوين سُرڪا پي صراحي دا

زغار زنگال به آهي. سو گمان جو ڏنل زنگ هٽائي ظاهر ٿيئڻ جي ڳالهه به ٿي سگهي ٿي. پر ”مار“ مَلِڻ به آهي لائڻ ليپڻ. اهو نابريءَ جي گُم راهيءَ واري سياهي ملي ظاهر ٿيڻ به ٿي سگهي ٿو. پر زغار جو مطلب ڪُوڪ به آهي ٻڪار. اها ڪُوڪ ڪوٺ آ ڪُل گدائي گمان وارن ڪي ”طرف پَچ“ ويڙهه رلي پيهڻ جي. پر ان لاءِ ڪين گمان ڳنوائڻ واري صراحيءَ جو سُرڪو پيئڻ جي گهرج آ. صُراحي شاهن اميرن جي هوندي آ. ان جو سُرڪو سُرت پلائڻ لاءِ پيئندا آهن هُو. پر ڪافي جيڪا صراحي خلق اڳيان پئي ٿي ڪري اها ”صَراح“ مان ٻٽي آ. ”صَراح“ آ کُلي اندر جي ڳالهه ڪرڻ، آمهون سامهون ٿيڻ، سِڌو ٻڌائڻ. ان صَراحيءَ جي سُرڪي منجهان زغار وارو سَڏ نڪتو آ. زغار جو اڳلو رنگ ڏسو:

آپ سچاڻ اناالحق آکين ماٹين عيش الاهي دا

گمان آ ڪجهه اور هُجڻ پيو هجڻ به نمبر هُجڻ.” آپ سچاڻ“ گمان جو ابتڙ آ. مخلوق جو گدائيءَ مان نڪرڻ ئي اناالحق چوڻ آ، پنهنجي ڪرڙهار روپ ڪي سُڃاڻڻ آ. پنهنجي وچڙيل تَت سَت سان ميل آ. عيش به شاهن اميرن جو ئي ڪم آ. پر عيش جو هڪ مطلب رِزق به آهي ڪاڌِ، آجِڪو، قُوتُ. پراڻي بادشاهيءَ وارو عيش اُبتو ٿي ويو آ. نئون عيش الاهي رِزق آ، سڀ سانجهو. طرفون ٽٽيون هِن ته خلقت ان الاهي عيش ڪي ماٹڻ جوڳي ٿي آ. ان ماٹڻ به مان آ پر گمان وارو نه.

نفي سچل اثبات ڪريندا ويڪو سير سپاهي دا

ڪافي گدا ڪان هلي ته سپاهي تي اچي پوري ٿي آ. سپاهي بادشاهيءَ جو هٿيار آ. جنهن سان اها خلق کي گدا بڻائيندي آ. سپاهيءَ جي زورَ پارئون ئي اُباڻٺهارَ پورهيتَ پنهنجي ڪيتيءَ سان بادشاهيءَ جو پيُ يَرڻ تي مجبور ٿي ويندا آهن. سپاهي ۽ گدا آهن هڪ ئي ميلَ ميلَ جوڙ جا جيءَ. هيٺي ميلَ منجهان ئي بادشاهيءَ ڪجهه جِيئَن کي سپاهي بڻائي ورتو آ رَهَندن کي گدا بڻائڻ لاءِ. سپاهيءَ کي سپاهَتَ جو مانُ ڏنو ويو آ. پر اهو مانُ به گُمانُ آ. سپاهي بادشاهيءَ جو تَنهُن آ پر سندس هستي تَنهَن ڪان وڌيڪ ڪجهه ناهي. بادشاهي سپاهيءَ کي هٿيار بڻائڻ لاءِ ڪيس پنهنجي طاقت ۽ حصيداريءَ جو گُمان ڏيندي آ. پر ڪافيءَ جي آخري سِٽ ۾ جيڪو سپاهي آيو آ اهو بَرماڙو بادشاهيءَ وارو سپاهي ناهي. هي اهو سپاهي آ جنهن طرف ٿوڙ ويڙهه ڪئي آ. هي اهو گدا ئي آهي جنهن گدائيءَ وارو گمان چڏي نئين ڪچ ڪُلاهي جو ڪَمُ ڪنيو آ. هي سچل شاعر به آ جنهن جي نَه ها واري نفي اثبات واري سَيرِ ڪافيءَ جي اُتَت سَرُويي آ. سَير ۾ ڪُل آجيو آ چَسُ آ. آهي نه اَچميو ڏِسو. بادشاهي حڪمن قاعدن جا پانها سپاهي سير نه ٿا ڪري سگهن. انهن جو ڦيرو لوپ لاءِ هوندو آ ڏاڍ ڏِڳاڻ لاءِ طرف بَند وَرتاري جي رکواليءَ لاءِ. اهي گمان جي هَلائيي هلندا آهن. هي طرف تارڪ بي گمان آ.

سير لفظ جو مطلب ڪِل پوڳ به آهي. سپاهيءَ جو سيرُ رڳو پيرن جو ناهي بوليءَ جو به آ. صَراحيءَ جي سُرڪي ڪرايو آ اهو سير. ڏسو ڪري چا ٿو پيو اهو سير، نفيءَ راهين اثبات ۽ اثبات راهين نفي. ڏِسو، ڪري ڏِسو نه هِن سپاهيءَ سان گڏ اهو سير. ڪافي چئي ٿي جيڪو پير اڳتي هوندو آ اهو ئي پوئتي ٿيندو آ بئي کي اڳتي ڪرڻ لاءِ. پيرن جي وارائتي اڳير پُٺير ئي هَلي چَلي آ جيون جي. گمان وارا به ساڳي چال چلندا آهن پر ان کي گمان ۾ گُم ڪري. اهي گدائن کي پڪ ڪرائيندا آهن ته گدائي گدائي آ ۽ بادشاهي بادشاهي. اهو ناهن سمجهڻ ڏيندا ڪين ته گدائي بادشاهيءَ پارئون آهي ۽ بادشاهي گدائيءَ پارئون. پاڻ به اهو سمجهڻ نٿا چاهن. سمجهه کي اَسَمجهه بڻائي رکندا ٿا اچن. ان ۾ به نفي اثبات جو رنگ آ پر آهي اچيتو. نفي اثبات کي اچيتو

ڪرڻ ئي گمان آ. ڏسو. ڪافي ڪيئن اهو گمان ڳنوائي ٿي پنهنجين رمزن راهين لفظن جي آوازن راهين ڪيڏي ڪري.
هن ڪافيءَ جون رمزون پِيون ڪافيون پڻ ڪيڏن ٿيون پنهنجيءِ پنهنجيءِ رنگ ۾. جيئن:

مين ناهيان قسم سچي صاحب دي مين ناهيان
آهِيان وچون ناهِيان ٿينديان ناهِيان وچون آهِيان
طلسم نقش نقاش پَچاٽين ويکو رنگ الاهيان
ايهين کوچي وچ سُٽو سَنيان گُم هوئيان باتشاهيان
شاهه محمود دا مال لُٽيونين سَچَل سچ سپاهيان

هيءَ پهرين سِٽَ ۾ ڪا ريتائتي عاجزي آ متان:

مين ناهيان قسم سچي صاحب دي مين ناهيان

پر هيءَ سِٽ ته ٿلهه آ جنهن هر اَنتري سان رَلي ڪيڏٺو آهي. پنهنجو به رنگ مَتائٹو آ ته اَنتري جو به. ٿورو جاچي ڏسجي ان ڪي، ڪو پيت نه هجي.
هيءَ قسم ڪٹڻ جي گُهرج جو پئجي وئي سچل سائينءَ کي. عام ورتاري ۾ ته لوڪ قسم ڪٹندو آ سَچ تان اَلَڻ لاءِ سچ کي لڪائڻ لاءِ. ڪِٿي ان عام اَٽڪل جو نقل ته نٿي پئي ڪري ڪافي. اڳيان ئي اَنترو آيو آ:

آهِيان وچون ناهِيان ٿينديان ناهِيان وچون آهِيان



ٿي نه اها ئي ڳالهه. ”مين ناهِيان“ واري ناهِيءَ مان ته ”آهِيان“ واري آهِي نڪري آئي آ. انهيءَ ”ه“ کي پئي لِڪايو پهرين سِٽَ. جهڙي ”مين“ وَئي آ تهڙي ئي ته ناهي موتي ساڳي. چو ته ”ٿينديان“ جو ٿيڻَ ڪجهه پيو ٿِيَڻ

آ. اصـلئون اُلٽ ٿِيَڻ. پهـرين ”مين“ جي نـاهِيءَ منجهـان جنهن ”مين“ جي آهِي ٿي آ اُها پهرينءَ جو اُلٽاءُ آ. برَ ڪيئن. لفظ قَسَم ڪي جي قَسِم پڙهو ته اهو آ وَندڻ حصا ڪرڻ ڪِندارڻ. ٿي سگهي ٿو ٿَلهِ واري سِـٽ چونـدي هجي، مـان ڳنوايـان ٿي پنهنجو آپـو، پاتشاهي ورتاري جو گهڙي هلايل آپو، مان ان جو انڪار ٿي ٿيـان سچي صاحب جي هستيءَ جو حصو ٿيڻ جو اقرار. ٿي سـگهي ٿو قَسَـم سـچي صـاحب پـاڻ ڪـنيو هُجي چيء مـان ڪا ڏاري پرانهين هُوندَ ناهيـان. سو ان نـاهيءَ منجهـان اها آهِي نِڪـتي ته مان ڪُلُ هُوند آهيان.

طلسم نقش نقاش پَڇاڻين وبکو رنگ الاهيان

طلسم جادو آ. نقش جادو ڪرڻ لاءِ به ٺاپو ويندو آ ته جـادو هٽائڻ لاءِ به. نقش نقاش ڪي ڏار ڏار سـمجهجي ته جـادو ڪـرڻ واري نَقش ڦاٽاسين سـمجهو. هڪ سـمجهجي ته جـادو ٽـوڙڻ وارو نقش سَـري وبـو. پُل پولو ٽـري وبـو. نقش نقـاش جا به ”نُون“ به ناهِيون هِن. دوئيءَ جـون نـاهِيون. انهن منجهـان اِلاهي رنگ جي الف واري آهِي ٿِي آ.

نقاش ته نقش ٺاٺٺهار آ ان ڪي نقش ڪان بـاهر ڪيو نـاهي ته نقش طلسم بـٽيو نـاهي. پاتشـاهي اهو ئي ڪنـدي آ انهيءَ طلسم ڦاسـندي آ پـاڻ به ته خلقت ڪي به ڦاسـائيندي آ. پاتشـاهيءَ جو زَر زور اصل خلق ڪـان ڪَسـيل وِت سَـٽُ آ. پاتشاهيءَ وارا ان سچ ڪي لِڪائي طلسم ٺَٽائي چڙيندا آهن جيون ڪي. پاڻ ان طلسم غوطو هَٽنـدا هِن. ڪج ڪُلاهي آهي تـاج ڪي وِنگو ٽيڏو ڪرڻ. اهو شاهيءَ جي ناهِي ڪرڻ لاءِ ناهِن ڪندا تاجَن وارا. شـاهيءَ ڪي معشـوقي بٽـائڻ لاءِ ڪنـدا آهن. اهو غـوطي غوطو آ. ”مين“ جو ”مين“ جي طلسم غوطـو. طلسـمَئون طلسم، گمـانَئون گمـان. اهو ”مين“ جو ڪوُچو آ، ”مين“ يـار جي ڳَلِي ”مين“ پاڻ پنهنجي عاشِق آ سو آن طلسمي ڪوچي گُم آ.

ڪُوچو بڻ غمـزي وانگي غـزل ريت جو بُراٽو رَچ آهي ـ يـارَ جو ڪُوچو ”مين“ ڳنـوائڻ جي رمز هَـئي. هت ڪُوچو ”مين“ بُـڏڻ جي رمز بڻجي ويو آ. غـزل ريت دربـاري طلسم گُم ٿي وَئي آ، ڪج ڪُلاهيءَ جي غوطي غوطو کائي.

”سُٽو سَنيان“ پنهنجي سَنگيُن سـاهيڙيُن سـان ڳـالهه آ. مـڙد

شاهن جي نـاهِي آهن هي سـاهيڙيون. گهـٽي پنهنجـائپ آ "سُـٽو سَـــنيان" . "مين" جي طلســـمي ڪَـــوچي وچ اُيـــري آ اها پنهنجائپ، طلسم واري "غـيريءَ" جي نـاهِي ٻٽجي. "مين" واري وجوگُو طلسم منجهئـون پنهنجـائپ نڪـتي آ. ٻـولڻ واري طلسم جي ناهِيءَ منجهـان سُـٽَڻ واري آهِي. طلسـمي ٻي سُـرتيءَ جي ناهِيءَ منجهان سانجهي ٻَرَڪ ٻَڙتـال جي آهِي. "سُـٽو سـنيان" هِڪ اُپرنــدڙ گـونج آ جيڪا "گُم هوئيـان" واري غوطل گـونج جي ناهِي آ.

طلسم نقش رنگ الاهي واري ناهِي آهِي ڪافيءَ اڪـرن جي جوڙ ٽڪراءَ راهين ڪيڏي وئي آ.

طلسم جي ميم ئي گم ٿيڻ جو ميم آ. نقـــــاش وارو الف نقش جي اندر ڏسجي ته نقش پاڻ نقـاش آ. الف ڪي نه سُـجاٽو ته نقش طلسم آ. نقش نقـــاش وچ اَلف پَنهنجـــائپ آنـــدي آ. غوطي وچ غوطو غين جي غيري آ.

"شـــاهه محمـــود دا مـــال" الف ڪي ميمن ورايو آ. اهي "طلسم" "گم" وارا ميم آهن. اهي ئي جُـڙي "شـاهه محمـود" ٻٽيا آهن.

انهن مِيمن جي طلسم ڪي "ســچل سچ ســپاهيان" جي سِينَن ٺوڙيو آ. اُهي سچي صـاحب جي قسم ٻه آهن. (صـاحب جي عربي صواد جو ديسي سواد سَچ جي سين جهڙو ئي آهي.)

شاهه محمـود جو مـال هُن جو پنهنجو نـاهي. پـاڻ ته هو آهي ئي نـــه. لـــوڪ ڪـــرٽيءَ جي لُٽ ئي جُـــڙي شـــاهه محمـــود جي طلسمي هَستي بـٽي آ. مـال جو لام لُٽ جو لام ئي آهِي. اهو ئي طلسم گِهـــڙي سُـــمهي رهيو آ. هِـــتي ســـپاهين جي لُٽ شـــاهه محمود واري لُٽ جي ناهِي آ. سپاهي جيستائين ڪچ ڪلاهي جي طلسم ڦاٿا رَهيا اُهي خلق ڪي لُـتي گـدا محمـود ڪي شـاهه ٻٽائيندا آيا. اُهي هاٿي پنهنجي طلسـمي "مين" جي نـاهِي ڪـري سَـچ سـپاهي ٿيا هِن. هُنن خلقت جي ڪـرٽي شـاهه محمـود ڪـان ڇـڏائي ورتي آ. جيڪو محمـود جي "مين" ٻَـڌجي مـال تي ويو هو اهو وري سچ تي ويو آ جو اُهو اصل آهي. شاهه محمود جي لُٽَ مال واري لام ڪي سپاهين جي لُٽ واري لام الٽو ڪري ڇڏيو آ. اهو اُلٽـائٽو لام ئي سـچل آ. سـچل سچ ڪـرڻ وارو آ. سَـچ سپاهي سَچل جون "سَنئيان" آهن.

”ڪُلاهيـان“ ”اِلاهيـان“ جي الٽ آ اُن جو بِگـاڙ. ”ڪُلاهيـان“ وارو ڪـــاف ئي ”ڪيــئين ڪَچ ڪُلاهيـــان“ ۾ بَســـريو آ. اهو ئي محمودي ”مين“ جي گُم ڪندڙ ڪُوچي جو ڪاف آ. ڪاف ڪـاف ۾ گم ٿي ويا آهن. غوطي ۾ غوطو ڪائي مُئا آهن.

2

هنن ڪافين جي ڪَلا پويـان هِڪ نويڪلو ڏنگ آ سـوچڻ جـو، جِيون کي سَمجهڻ جو، سَمجهي جِيئڻ جو. سـمجهو ڪـافين جي ڪَلا منجهئون ئي اهو سوچڻ سَمجهڻ جِيئڻ جو ڏنگ نـروار ٿيو آ. يا ائين چئو ته اها ڪَلا ۽ اهو ڏنگ هڪبئي منجهـان نڪتا آهن. اهو سـوچ ڏنگ هيءُ آ ته هَر هُونـدَ هَسـتيءَ جي اَنـدرَئون ان جو اُلَٽ اُپرندو آ. جو آهي ان ۾ پنهنجي پاڻ کي اَصلَئون اُلٽائڻ جو سَـٽُ به آهي چو ته هر بَٽَت پنهنجي اُلٽ کي پاڻ ۾ سَمائڻ پارَئون ٻٽي آ. ٽوڙَ کي جوڙُ ٻٽائڻ پارَئون. سو جوڙَ جي اَندر ئي ٽوڙُ به لِڪَل آ. ڪائي هوندَ هَستي بيءَ کان ڌار ناهي.

ڪـافين جو سِـتاءُ اَسـان کي ٽُنبڪو ٿو هـٽي ته ان وَسـونءَ وَهنوار کي ڏسو جنهن منجهان اُهي نڪتيون آهن، جنهن جـوڙَ جو اُهي ٽوڙُ آهن. سچل صاحب جي ويلي جي سماجي وَهِي واپِـري، اُن ويلي جو رزق ورتــارو. پر اهو ڏسڻ لاءِ اسـان کي بادشـاهي ڪامورن جـون لِڪنُـون ڦولهـٽيون پَـوَن ٿيـون. چو ته طلسـمن ۾ ڦاٿل خلقت پاڻ ته پنهنجي وارَ وَرتيءَ جو اُپٽار ڪيو ڪونهي. سچ سباهي رمزن راهين سچ ڏَسيندا ڏيکاريندا آيا آهن. پر بادشـاهيءَ کي پنهنجو ورتـارو هلائڻ لاءِگُهـرج هُـئي چاڻڪـاريءَ جي، پنهنجي ڪيــتي کي جـــاچڻ جي ۽ ان ڪيــتي کي خلقت جو پَلو ٻٽــائي ڏيکارڻ جي. سو اهلڪـارن گهـٽي پتـوڙ ڪـري پنهنجيـون لڪتـون جوڙيون. انهن لڪتن پويان جيڪو سوچڻ ڏنگ آ اهو ڪـافين واري ڏنگ جو الٽ آهي پر سَـچ رمـزن واري آهِي نـاهِي راهين اسـان انهن لڪتن جو پيت پَرُوڙي سـگهون ٿا ۽ ان پيت منجهـان خلقت جي وار ۾ جهاتي پائي سگهون ٿا.

ايچ ٽي سـورلي انگريز راڄ جي وڏي ڪـامورا شـاهي اِنـدين سِوِل سروس جو مُهرو هئو. ويهين صديءَ جي پهرئين اڌ ۾ سـنڌ ۾ نوڪري ڪيـائين. اِنـدين سِـوِل سـروس انگريز راڄ جو بنيـادي ٿَنڀُ هــئي. ان جي آفيســرن کي پنهنجي پنهنجي علائقي بـــاري گُوڙهِي سمجهه رکڻي پَونـدي هُـئي پَريَنڌ هلائڻ لاءِ. سـورلي سـنڌ

ٻاري پرپور ڄاڻڪاري ڪئي، ٻاڻ به ڏنو پاليو، ٻاڻ کان پهرين آيل آفيسرن جو لکتون ۾ مُغل وبلي جو لکتون پڻ پڙتاليون. سورلي جي سمجهه ڄاڻ جي گهرج پاڪستان سرڪار کي به پئي. سو ان 1956ع ۾ سورلي کان سنڌ جو صوبي نامون (گزيٽيئر) لکرايو. پر اسان جي ليکي وڏيک ڏيان جوڳو سندس شاهه لطيف پٽائيءَ باري 1940ع ۾ ڇپيل ڪتاب آهي. ان ڪتاب مان پتو پوي ٿو ته سورلي فلسفي، وار ڪاريءَ ۾ ساهت سُليک جو به وڏو ڪوڏيو هُئو.

ڪتاب جا به ڀاڱا آهن. پهرئين ۾ وچُورُ آ سنڌ جي وَسُونءَ وهنوار جو سماج سيپتا جو آڳاٽي وپري کان وٺي انگريز راڄ تائين. گهٽي اُپٽار مُغل راڄ ۾ پويان آيل ڪلهوڙا ۾ ٽالپر راڄن جي آ. انهن راڄن جي پونئينءَ پَرِيَنڊ، ڏَن بَنڌاڻ جي اوڳاڙيءَ ۾ سماجي ميلَ وَند جو احوال ڏنو اَٿس. پئي حصي ۾ شاهه لطيف جي شاعريءَ جو وچُور ڏنو اٿس. بوليءَ، شاعريءَ جي سٽاءَ ۾ ويچار بابت پنهنجي ٽيڪا ٽپٽي ڏسي اَٿس. هند سنڌ جي سنگيت ريت چاهي ۾ ان سان ڪهڙي جُڙت آ شاهه لطيف جي شاعري جي اهو به ڏيکاريو اٿس. انگريزي ۾ فارسي شاعرن سان پيٽ به ڪئي اٿس شاهه لطيف جي هنڌوهَنڊ. چُوند شعرن جو انگريزي اُلٿو به ڏنو اٿس.

پر ڪتاب جا پئي ڀاڱا اوپرن پاڙيوارَن جهڙا آهن. انهن جو هِڪبئي سان ڪو سڱ ناتو ڪا ڏيتي ليتي ڪا نه ٿي ڄاپي. پهرئين ڀاڱي ۾ سماج جي ميلَ وَنڊُن جو پيرائتو ليکو ڪيَل آ، مالڪ ميلَن جي ڏاڍَ ڏڱاڻ پارئون هارين، ڪَمِيُن، پورهيتن، ماڇِيُن، ڏهاڙي دارن کي جيڪو ڏک جيون جالٽو بَئي پَيو ان جو ليکو. ان ليکي کي پئي ڀاڱي ۾ شاهه لطيف جي شاعري جي پڙهت ۾ آندو ئي ناهي ويو. اهو ته ڏَسيو ويو آ ته شاهه لطيف عامن سان انهن جي بوليءَ ۾ ڳالهه پيو ڪري. پر ڳڻ ئي اهو ڏَسيو ويو آ ته سَندس شاعري آهي صُوفي مَت جي پيتن جو بيان عشق جي رمزن راهين. صُوفي مَت جي انهن عشق رَمزي پيتن جو شاعريءَ کي بُڏَڻ ڳائڻ وارن جي هَڏِ وَرتٽي ڪَشٽ ڪَشالي سان جوڙُ ڪيئن تو جُڙي اِها پُڇا بَٽي ئي ڪانهي سورلي لاءَ. هُن ليکي شاهه لطيف پيتل صوفي آهي ۾ پيتل صوفي مَت هِڪ ريت آ ويچار بَرچار جي جيڪا عرب عجم مان سنڌ پهتي.

ان ريت جا پراڻي هِندي ويدڪ ويچار سان به ٺاڪا آهن پُراڻن يوناني ۽ ايراني ويچارن سان بـه. پر ان ريت جو ان رزق وَرتڻ سان ان جيون جالَ سان کهڙو لاڳاپو آ جنهن ۾ رهي شاهه لطيف اها ريت اَپنائي ۽ نڀائي، اها ڳالهه چيڙي ئي ناهي وئي.

ڪتاب جي اها وَنڊ سورلي جي پُل ناهي، سَندس اڻچاٽائيءَ پارئون ناهي. اِن وَنڊ پويان هِڪ مَت آ جيڪا سورلي ويلي حاڪم ميل جو مَنظوريَل پَرواڻيَل طريقو هُئي سوچڻ سَمجهڻ جو. ان مَت ليکي علم يا ويچارَ وَسُونءَ جي وار منجهان ناهن ڦُٽندا نِسرندا. انهن جي هُوند الڳ آ، ويچار واڻ جِي پنهنجي گهڙت يا سندس ريت جو دان. اها مت ڪا سورلي ويلي نه هُئي هَلي. اِها جڳين پراڻي آ. هيءَ مت هَلي ڪيئن اها ڳالهه ڌيان جوڳي آ.

جن وَت دولت طاقت هُئي اُهي اُن ڪي خلقت جي ڪرٽيءَ ڪان مُورئون ڌار ڪري ڏِسڻ ڏيکارڻ چاهيندا هُئا. جيءَ اها اسان جي ڪمائي آ يا قدرت جو ڏِنو. ايڏا انڌا به نه هُئا اُهي جو سامهون ٿيندڙ ڪين ڏِسبي نه هُجي اَصلئون. اهو ته پَتو هُيَن ئي ته خلقت جي اُپايَل ڀٽايَل مان اوڳاڙيءَ سان ئي سَندن پَٽاءُ پَٽيو آ، سَجاءُ سَجيو آ. پر ان ڳالهه کي نه هُو ٻاڻ مَڃڻ چاهيندا هُئا اَندران نه خلقت جو ان ڏانهن ڌيان وَڃڻ ڪين واري ۾ ايندو هئو. دَٻائڻ ئي ڀٽيو هئو ان ڳالهه کي. سو اها سوچ پَرواڻي پَرچاري وئي ته هِڪ سِرو آ هستيءَ جي تَند جو ۽ اهو مَٿانهَن جي هَٿ آ. هُئَڻ ٿِيَڻ مَٿان هيٺ ايندو آ هيٺان مَٿي ناهي ويندو. حُڪم ۽ دولت پارئون خلقت جي ڪرٽي آ، خلقت جي ڪَرٽيءَ پارئون حڪم ۽ دولت ناهن. ان ڳالهه جو ئي انگ هُئو اِهو ويچار ته سوچ مان وسونءَ وهنوار جميو آ وسونءَ وهنوار مان سوچ ناهي جَمي. سوچ اُتم آ، تت سَت آ. اها چورينديُ پورينديُ آ جياتيءَ کي. اها ٻاڻ پنهنجي جٽٺهار ۽ پالٺهار آ. سوچِواڻ يا شاعر وسونءَ وهنوار جو گهڙيَل آڏيَل ناهي هوندو قدرت جو ڪرشمو هوندو آ.

ان ڳالهه جو ئي وڌاءُ آ اِڳِيَئون ته هَر هُوندَ مُورَئُون ڌارَئون ڌار آ، الڳ آ. هڪ جو ٻيءَ سان ڪوئي ناتو ناهي پَٽَت جو. هڪ ٻيءَ ۾ رَلي نٿي سگهي. ڪَرٽهار جي ڪَرٽي سندس ڪَرت ۾ ناهي. ڪَرت پنهنجي ٻاڻ ۾ پُوري الڳ هُوندَ آهي، ڪَرٽهار کان مُورئون ڌار. هُوندون هڪ ٻئي کان ٻي لاڳ هِن سو اوپريون هِن سو هڪ ٻيءَ کي ٻنا هَٻَڪ مَلي ماري، هَنداِئي کَپائي اِهو ئي نَهي

ٿو. اهو جيون آ. سورلي جي سوچٽيءَ جو ظاهر رنگ ناهي اهو. پر اهو سندس اندريون ڏنگ آ. متان ڪيس پاڻ به ان ڳالھ جي پوري سنيار ناهي. اها ڳالھ سمجھو سندس اَڌ چيت آ پر اِهو اَڌ چيت ئي ڪيس هَلائي لِڪائي ٿو. ظاهر ته هو سُچيت سُجاڻ ڏاهو آ، وسونءَ ورتاري جو گھٽو ڄاڻُو آ، پارکُو آ شاعري جو، نِروارڻهار آ فلسفي جو ويچار ريڙُن جو. پر ڇا ڪري گڏ ئي هو ٺيٺ انگريز راسوال شاهيءَ جو، آئي سي ايس آفيسر آ سنڌ ۾.

يورپ ۾ راسواليءَ جي جيڪا اُلٽائِٽي ٻڙتال ٿي آ اٺويھين صديءَ جي پوئين اَڌَ ۾ ان پارئون هاٽي اها ڳالھ ٻنھ پرانهين ته نٿي ڪري سگھجي ته وسونءَ وهنوار ۾ جو واپرجي وَرتجي ٿو ان جو ڪو هٿ ته آهي سوچ ٻٽائڻ هلائڻ ۾. شاعر جي جيون جي، سندس ويلي جي اُپٽار ته ڪَرٽي ئي پَوَٽي آ سو ڪري ڇڏيو. اها اپٽار ڪيئن جڙي ٿي سندس لکت سان اهو ڏَسڻ نه ويھي رهو. ليکڪ ڪي اڌ چيتئون ئي ٻُڌبي آ اها ڳالھ ۾ سندس قلم ڪي سنياليندي آ.

سورليءَ جي پراڻي سِنڌي وسونءَ ٻاري ڄاڻڪاريءَ جو هڪ مُهڙو سندس وَڏَن جون لکتون آهن، اڳوڻن انگريز آفيسرن جون. 1876ع ۾ 1901ع ۾ چيبل صوبي نامان ۾ ٻيون ريپورتون ساروٽيون حڪم نامان. اِهي لِڪتون مَتاڇِري اُپٽار ڪن ٿيون سنڌ جي وسونءَ وهنوار جي. کھڙا کھڙا ميل آهن هِتي ۾ ڪيئن بَٽيا آهن. اُپَت ڪيئن ٿيندي آ. يونئينءَ ٻاٽيءَ جو ڇا حال آهي هنڌوهنڌ. اُپائٽهار ڪي ڇا بچندو آ حاڪم ميلن ڪي ڇا پُڄندو آ ۾ ڪيئن. اُپائٽهار جو گذران ڪيئن ٿيندو آ. هو ڪيئن ويلو ڪٽيندو آ. اپائٽهار جي ٻي حاليءَ جو ٻار مغل ڪلهوڙا ۾ ٽالپڙ راڄن تي وڌو ويو آ. گڏ ئي هلڪي ڪَسبي هٿ سان انگريز راڄ جي آندل سُوڌ سُڌار به حَتائي وئي آ: ڏسو نه جِي اپائٽهارن جو حال اجا گھٽو چڱو ته ناهي پر اوڏو هيٺو به ناهي جيڏو پراڻن وارَن ۾ هئو. اهو پيت ڪير ڪولي ته مُورُ توهان جي سُوڌ سُڌارڪ راڄ جو به اهو ئي آ جو اڳُوڻن جو هئو. اُپائٽهارن جي ڪيتي ڪي پنهنجي مَلَ مَڏي ٻٽائڻ، اِن مَلَ ساڻ پنهنجي دولت حڪومت اُسارڻ ۾ ان دولت حڪومت جي سِر تي اُپائٽهار ڪي وري پنهنجي لاءِ لاپ جوڙڻ. واڌو توهان جو اهو آ ته توهان وٽ نَوان ڍول آهن نيون رِٿون اتڪلون ڪم ڪار ترتيب ڏيڻ جون. پر

اهو به ته واڌو آ توهان جو ته توهان سنڌ جي اُبت کي سستي سولي اگهه ڳنهي ڪٽٽو آ پنهنجي ديس ۾ اتان ان کي مهانگي وَٽَ وَڪَڙ جو روپ ڏياري وَري هِتي اچي وِڪٽٽو آ.

اڳوٽن انگريز آفيسرن ۾ رچرڊ بَرٽن به آهي ايسٽ انڊيا ڪمپني جي بمبئي آرميءَ جو. رچرڊ برٽن جي چِنيُن جي لڙهي آپنهنجي ساٿيءَ ٻُل کي لِکيَل. نه چِٺيون چِٺيون هِن نه ٻُل کو اصل سنگتي آ. ٻُل رمز آ عام انگريز لاءِ ۾ چَئي لکت ڊنگ آ برٽن جو. اهو ڊنگ ڪيس ڪُلي چوٿ ڏئي ٿو ٽوڪ ٽٽول جي، سنڌ ۾ جو هُن ڏِٺو اُن تي. هيءَ ٽَئين سُڪيي پوءِ ڊائي يورپي سماج مان آيل پَرماروءَ جي نقشڪاري آ اُن پِنهِ پوئتي پَيَل ڪوتي آٽُر وسونءَ جي جنهن کي سُوٽڻ سُڌارڻ جو بارُ سَندس ڪلهن تي اچي پيو آ. پَر اها ٽوڪ ٽٽول جنهن کي نڃ انگريزي ڪِل پوڳ مَڃيو وينڊو آ اهو پَتو ٽَتي پَوَڻ ڏئي ته چا ڪان ڪَنيون تا وَتَن هيڏو بار هي هِمٿ واڻ ڪمپنيءَ وارا. مُول مُدو چاهي سَندن ۾ سَندن سَرڪار جو. ڪمپنيءَ جي ڪتيءَ وَتيءَ جو ليکو ڳڏ رکي پڙهجي ته پنهنجو پاڻ کي ٽوڪيندي چاپي تي بَرٽن جي ٽوڪ ٽٽول.

سُورلي جي مُهڙَن، ۾ مغل واري جون لِکتون پڻ آهن. ابوالفضل جو آئين اڪبري ۾ پيون. آئين اڪبري پيرائتو وچُور آهي اڪبري راڄ ۾ يونئينءَ جي بندوبَست ۾ محصول وصوليءَ جو. پَر مُور ان وِچُور جو به آهي بادشاهيءَ جي ڳُٽن جي گواهي ۾ ان گواهيءَ راهين بادشاهي وَرتاري کي پَڪو ڪَرڻ مچائڻ جو حيلو. سو چا سورلي پاڻ چا سندس مُهڙا سڀ خلق جي حال جي اُبتار ڪن تا. خلق جي ڏک جو جهورو جَتائن تا پر خلق جي حال تائين پهچائڻ ۾ پنهنجو ۾ پنهنجي ميلَ جو هَٿُ نتا ڏِسڻ ڏِيَن ڪنهن کي. سوچَ ڊَنگ مَتائن پنهنجو ته هَٿُ ڏِسجين اهو. ۾ سوچَ ڊَنگ رُڳو سوچَ ڊَنگ ته آهي ڪو نه اُهو ته آهي جِيئَڻ ڊَنگ. اُهو مَتائن ته پاڻ ڪيڏانهن وَڃن. سوچَ ڊَنگ مَتائن ته مَڃين ته هِڪ سِرو ناهي جيوَن جي تَندُ جو جيڪو مَتيَن جي هَٿ ۾ آ. پيو سِرو به آ جيڪو ڪَمِيُن ڪاسبِيُن جي هَٿِ آ. جيوَن جي تَند مَتان هيٺ ئي ناهي ايندي هيئَون مَتي به وېندي آ مورڳو پهرين هيئَون مَتي ئي وېندي آ تان ئي وري مَتئُون هيٺ لَهندي آ. اها هيٺَن بي زورن جي ڪَمائي آ جيڪا مَتيان قبايون وېنا آهن. سو مَتِيَن جو رنگُ رُوپ اُن جو ئي نُور ظهُور آ. اهو مَڃيندي سورلي جي ڪتاب

جي بنهي حصن وچ ۾ ڪَڙي ڪيل پِت ديري ٿيو بَوي. جوڙ جُڙيو پوي شاهه لطيف جي لِکت جو سندن ويلي جي وچُور سان. اهو جوڙ جُڙي ٿو ته شاهه لطيف کو پيتَل صُوفي نٿو رَهي پنهنجي گُجهي رُڌ ۾ رُڌل. سندن لِکٽي خلقت جي وِجوڳ منجهان اُپرندي چاپي ٿي ان جي پُڪار بڻجي، اُن جو اُپاءُ بڻجي.

شاهه لطيف جي لِکت کي سندن ويلي سان ميلڻ جي ۾ سورلي جي ڪيل پيتَل اُلٽي جي وَتَن کي کولڻ جي توفيق ته اسان کي مِلندي مِلندي جَڏهن مِلندي. هِتي ته جَتَن آهي اسان جو سَچَل سَرمَست جي لکت کي سندن ويلي سان جوڙڻ جو. سورلي جي ڪيَل سنڌي وَسونءَ جي اُپٽار ۾ سَچل جو ويلو به اچي ٿو. پاڻ 1739ع ۾ چاوا جڏهن مغل راڄ جو هَٿ دَرو ٿي ويو سِنڌ مٿان ۾ ڪَلهوڙا راڄ جو پَکو ٿيو. 1829ع ۾ پاڻ گذاري ويا. اهو ويلو آ انگريز راسوال شاهي جي کُليي قبضي جو.

جيئَن شاهي سياڻن جي هيڪوتي سوچٽي نَئين ناهي، اوڏي ئي پُراٽي آ جيڏي شاهي آ، ها شاهيءَ جا نئين کان نوان رنگ ان سوچٽيءَ کي به نِت نَئون ڪندا رهندا آهن. ايئن ئي سَچَل جي پکوتي بيلهڙ سوچٽي به نَئين ناهي، سَندن پنهنجي گهڙت ناهي. اَها خلقت جي اندر نِت دَبايل نِت اُٿندڙ نابريءَ جي پراٽي ريت جي ڏات آ. اها ريت پڻ نِت نَئين پَئي ٿيندي آ لوڪ جي هَلايل هَر نَئين جاڪوڙ ساڻ.

ڪافي "چوڙ گمان گدائي والا" اسان کان پُڇي ٿي. گدا ڪير آ؟ ڪيئن بَڻيو آ. گدائي گمان ڪنهن ڏنو آ ڪيس. سورلي جو وچُور ڏَسي ٿو ته گدائي عام آ سَچل جي ويلي. هَنڌ هَنڌ مگّتن جا اَنبوهه ڏِسجن ٿا. اهي مَگّتا رِڳو هِتان جا ئي ناهن. هِي پاڻ يا سندن وَڏا ڪڏهن ڪو ڪم ڪار ڪندا هُئا پونئينءَ پاٽيءَ سان جُڙيلُ، يا آهتي هُئا پنهنجي ڪِرت راهين گُهرجون پُوريون ڪندا هُئا وَستيُن وارَن جون. پوءِ چا ٿيو جو پنهنجي ڪِرت ڪارِ چڏي گدائي ڪرٽي پئي ڪين؟ سورلي جي وَچُور ۾ ڳولجي ته جواب ملي ويندو ان ڳالهه جو.

سورلي ڏَسي ٿو سِنڌو دَرياهه جي بنهي ڪَنڌين سان لڳولڳ گهٽي پلوڙ پونئين آهي لَٽ جي پَٽايل، آبڪلاٽيءَ جي چاڙهه جو وَٽ به گهٽو آ. پانت پانت جي بوک ٿيندي آ. ڪئني هَندن تي دُنيا جي سَپ کان اُتم بَني سَهي تئي ٿي هيءَ. پاڻ آروڙيءَ کان بِنا

ئي ٿي پوکون سال ڇُون پَرِيُور لَهَن ٿيون. چاڙهه واريءَ جُوءِ کان اڳتي پڻ گهٽي بني آ لَٿَ جي ناهيل جنهن کي واهَن واهڙن نـارن هرلن راهين پـاٽي مِلي ٿـو. يونـئينءَ جي مـالڪي زميـندارن وٽ آهي. پَلي بَـــني جيـــتري به جِـــتي به آهي ڪنهن زميـــندار جي ”طرف“ آ. سرڪار کي ڍَلَ زميـندار ئي تارينـدو آ. ڍَلَ⅕،⅖يا ⅓ ٽي سگهي ٿي يونئينءَ جي پَلَ جي حساب سِر[1]. يونئينءَ جي پَـلَ دريـاهه سـان ويجهـڙائيءَ تي آهي. ڪَڇي واري ”سـيلابي“ بـني پهرين دَرجي تي هُئي. ٻيو درجو ”چرخي“ هُئي اُها پَرِيَري يونـئين جنهن کي واهه واهڙ يا نار هرلي سان پاٽي ڏِجي. ٽِـئين درجي تي ڏُورانهين بَنجر اُجاڙ مان جَهرُ وَدي ڪَدِيَل يُونئين ”باراني“ هَئي.

ڍَلَ ته زميندار سَرڪار کي پُڄائينـدو آ پر رَهَيل اُپَت منجهـان هُو پنهنجي لاءِ ڪئـــني رنگن جا ڌَن ٻَنـــداڻ اوڳاڙينـــدو آ. ڪـــتي جاگيردار به آهن جن کي سـموري ڍَل يا اُن جي ڪجهه ٻَتِي رکڻ جي ”معافي“ مليل هُوندي آ فوج پـالڻ لاءِ يا ڪنهن ٻـئي ڪـارڻ. هتي جاگيردارن جي ”طرف“ به آهي يُونئين. سرڪـار زميـندار ۽ جاگيردار جي سارن لاڳن اوڳـاڙين کي پُـورو ڪـري اُپائـٽهـار وَٽ جو بچندو هو اُن ۾ ڀاڱو هئو آهـتين جـو. سو اُپائـٽهـار وٽ پنهنجي گُذران لاءِ گهٽ ئي بچندو هو. مَٿان ٻيا مامرا هُئا سندس ڀـاڱ ۾. ڍل اوڳـاڙي ٻچـاڙڪي مغل واري ۾ ٺيڪي يا ٻَـتي تي هَلي وئي هُئي. ڪلهوڙا ٽالپر راڄ ۾ به ٺيڪي جو ورتارو هُئو. ٺيڪيـدار چڱو نيوڙيندو هئو هـارين راهڪن کي. وَٽن اڳلي پـوک جوڳو خرچو به نه هئو بَچندو. سوهُنن کي شاهوڪارن کـان وېـاج تي اوڌر ڪٽـٽي پَوندي هُئي. شاهوڪار اوڌر جي بَدلي پوک جو حصو وٺنـدا هُئا پر ان حصي جو مُلهه اُهو لڳائينـدا هُئا جو سَـندن واري اچي. هـاري ناري وياج ئي تاريندو رهندو هُئو سَپ جَمار. مُـور جو وارو ئي نه هُئو ايندو.

آهِتُن ڪاسبين کي به رنگ رنگ جا لاڳ ٻنڌاڻ تارٽا پونـدا هئا [2]. ڪلهوڙا ٽالپر راڄن ۾ ڍهاڙي ڪيتري هُئي ان باري سورلي کي پوري ڄاڻ نه مِلي پَر سـندس ڪـاتو آ ته آئين اڪـبريءَ ۾ ڏَسـيَل ڍهاڙي ئي هلندي رهي ڪلهوڙن ٽالپرن ويـري پڻ. جي اهو ڪـاتو ٺيڪ آ ته عـام ڍهـاڙي دار کي به يا ٽي دام روز جا ملنـدا هونـدا. ڏيد دام ۾ هڪ ماڻهوءَ جو گذارو ٿينـدو هُئـو. رهيل اَڌ ڏيد ۾ ٻـارن ٻچن جي سنيال ڪيئن ٿيندي هوندي اهو ڪـاتو نه ابوالفضل ڪيو

آ نه سورلي. ڪاسبي ڪاريگر ڪي تي يا سادا تي رُپيا مهيني جا ملندا هُئا. ريئي ۾ تيهه يا چاليهه دام هوندا هُئا. سو ڪاسبين ڪاريگرن جي حالت به عام ڏهاڙي دارن جهڙي ئي هُئي. ونگار بيگر جو عام رواج هئو. اورنگزيب حُڪم به ڪَڍيا بيگر روڪڻ لاءِ پر سنڌ ۾ لڳي ٿو گهٽ ئي ڪنهن مڃيا. ڪئي وڏا واهه بيگر تي ئي کوٽايا ويا. سورلي ڏسي ٿو ته اجا به هڪ واهه ”بيگاري“ ڪوٺائي ٿو. ڪَمي ڪاسبي ڪاريگر ۽ هاري ساهه کي سرير ۾ رکڻ جوڳو مَس ئي ڪمائي سگهندا هُئا.

وڏو محصول ته دَل ئي هئي پر هاريُن تي سَنهَن ٿُلهَن ڪوڙ سارن بين بَنڌاڻن جو به بارُ هئو. اِهي بنڌاڻ لاڳو ٿيندا هُئا جاگيردارن زميندارن ڪاردارن پارئون رنگ رنگ جي خرچن ۾ حق وَصولين جي نالي تي. محصولن جي اوڳاڙيءَ جي ٺيڪن پَٽَن ۾ اِجارَن، وَڍيءَ چَٽيءَ رُشوت ڏاڍ شاهيءَ جا هَٿَ ڊگها ڪري ڇَڏيا هُئا. اُپائڻهار جي ڪيتي تي حَق هُئو هَر نڳَ زوراور جو. حق نه هُئو ته سندس پنهنجو نه هُئو. هاريي ڪانبوءِ سنڌ ۾ بي وڏي ڪرت مڇي گيري هُئي ڍندن درياهن واهن واهڙن سمنڊ تي. ماڇيُن مهاڻن کي پُور جو اَڌُ يا ٽِيون حصو ”شڪارماهي“ بَنڌاڻ ۾ ڏِيَڻو پَوندو هُئو حاڪمن کي. ڪراچيءَ ۾ مُهاڻن تي تيرهَن قسمن جا محصول لاڳو هُئا.

اُپائڻهار جو وِٽُ سَٽُ حَڏهن اُڪو سُڪي وَڃڻو ته هُن گدائيءَ تي اَچي لَهڻو. پَر پورهيو ڪَندي اُپائيندي به پنهنجي ڪيتيءَ تي حق نه هجڻ ڪارڻ سندس هَستي گدا واري ئي هُئي. هُو پنهنجو ڪيتو نه هئو کٽندو ڏاڍن جو ڇَڏيل کٽندو هئو. اِها مخلوق آ جنهن سان سچل جي ڪافين ڳالهه ڪَئي آ ۾ ڪيس پنهنجي اَصُل هَستيءَ جي سُڃاڻ ڪرائي آ.

شاعريءَ جي ريتائتي پڙهت ڪرڻ وارن ۾ صوفي مَت جي رِيتل ڪوڏيَن کي اسان جي اها ڳالهه واري ڪا نه ٿي اَچي. سندن ليکي سَچل جو مضمون آ خدا ۽ انسان جو رِشتو. هُو ڇَوَن ٿا شاعر جي سوچ هيءَ آ ته خُدا خود اِنسان ۾ موجُود آ. اِنسان کي بَس ان جي سُڃاڻ ڪرڻ جي گهرج آ. سُڃاڻ ٿي ناهي ته شاهي شَملو سِر تي بَجهيو ناهي. گدائيءَ جو گمان انسان جي هيءَ سوچ آ ته هُو خالق کان اصل ڌاري اَڏين هستي آ. اِها سوچ ڏِني آ اِنسان کي ٺيٺ مذهبي عالمَن. انهيءَ ڪارڻ

سچل کي اهي عالم کو نه ٿا وَڻن.
هَلو اِيئن ئي سَهي. پر اِهو به ته اَدا ڪَميُن نه آَسان ڪي هيءَ
پڙهت ڪَندڙ هي صُوفي سِياڻا ته اَدا ڪَميُن پورهيتن ڪي ٻُک ڏُک
جي ڏُبَڻ ۾ ڊِڪڻ وارن اَندر، اُبائٽهار جي ڪَسيل ڪيتيءَ کي
پنهنجي سُکَ لاءِ ورتڻ وارن اَندر خالق ڪنهن رنگ ۾ موجود آ ۾
هُو سَندس سُڃاڻ ڪيئن ٿا ڪَري سگهن. ڪتي اهو ته ناهي جو
اِن ڏادَ ڏِڱاڻ ئي سَندن هَستي ٻڌائي آ. اِهو ئي انهن جو خالق آ
جنهن جي سُڃاڻ چڱي ڪَيون وينا آهن اُهي بُراٽي. گدائيءَ جو
گمان انهن کي چو ٿِيَٽو آ. اِهي ته پاڻ گدا بَٽائيندا آهن اُبائٽهار
پورهيت ڪان سندس ڪيتي ڪَسي. مَتئون ثواب به ڪَتيندا آهن
ڪين اوبر سوبر وَندي. سو جن کي اِنهن طرف دارن مالڪن
حاڪمن گدا ٻڌائي ڇڏيو آ اهي پنهنجي گدائيءَ کي اِنهن جو ڏاڍ
ڏمر نٿا سَمجهن پنهنجو ڀاڳ ٿا ڀانئن. ڪين اهو سمجهائڻ وارا
ڪير هِن اهو سَچل سمجهايو آ:

خلق جماعت جوڙ ڪراهڻ آپ ڪُون پير
سَڏيندي
دَست جَهپال مُصَلي ڪُلي ڪورا
ڪُوڙ ٹِيندي
دَرد بِنا دِلبر دي اوهي سپ بيجاء
ڪَم ڪميندي
سچل دا ايهو سُخن سچا ڪَستُوري
آپ اُڏيندي

خلق کي هِي جوڙيندا هِن، هِڪ جماعت بڻائيندا
هِن پنهنجي پيريءَ جي پوئلڳ ماتحت ڪرڻ لاءِ. سوچيَل
سمجهيَل ڪم آ هِيءُ. خاص سِتَ آ هنن جِي. جي هي خلق کي
پنهنجي پيري هلائڻ لاءِ نه جوڙن ته متان خلق جماعت جُڙي بَوي
پنهنجي متان تيندڙ ڏادائيءَ سان مُهاڏو اَتڪائڻ، پنهنجو حق ڪَسِڻ
وارن جو ناحق ثارڻ ڪاڻ. هي پِير جيڪو ڳانڍو ڳنڍين ٿا اُهو
خلق کي اُن پاسي تيڻ ئي نٿو ڏِئي. هِي پير مُصَلاَ ڪُلا سَجائي
ڪورو ڪُوڙ وَرتائي خلق کي مچتا مريديءَ ۾ گهيريو وٺن. هُو پِير
کي دُکن جو دارون مَڃيو ويهن، پنهنجو درد سندن محبت عقيدت
کي سونپيو ڇڏن. انهن پِيرن جي دل ۾ ڪو درد ڪونهي هُوندو نه

انهن جو ڪو دلبر هوندو آ. انهن جا هٿ جَهپال هوندا هِن. جو ڏِسجي اُن کي جَهبي پيٽ ۽ وجهڻ جي ڪندا آهن. سِڪيَل هَٿ هِن. جهپڻ واري هيرَ انهن جي رَڳُن مَشڪن ۽ سَمايل آ. (ڪُجهه پَڙهاڪ جهپال کي جَپال پڙهندا هِن جنهن جو مطلب تسبيح ڏسيندا آهن.)

ڪستوري اُها ڳجهي سُڳند سرهاڻ آ اندر جي جيڪا قدرت جيءَ جيءَ کي ڏني آ. اُها سَڳهه سَچ سُجاڻ جي سَچ ڪرڻ جي جنهن کي هي هٿئون اُڏائي وڃائيندا آهن بيجا ڪَم ڪَمائڻ ۾ (بيجا ڪم اُهو آ جو بندي جو قدرتي ڪم ناهي.) ڪَستوري اُهو مهانگو درد به آ جيڪو ڏُکي خلق هنن جهپال دَستَن کان برباد ڪرايو آ. اها ڪستوري فريد جي ڏوهيڙي ۾ پڻ ونڊجي آ:

رات ڪَتُوري وَنديئي سُتيان مِلي نه ياء

جيهنان نيڻ نِنداولي تِنهان مِلڻ ڪُواء

جيتري خلقت هِنن پيرن جي جماعت ۾ جُڙندي آ اوتري ئي سرڪار دَربار ۾ سَندن آڏر ياء ٿيندي آ ۽ جيتري سرڪار دربار ۾ آڏر ياء ٿيندي آ اوتري ئي خلق وڏيڪ هِنن جو دَر وَٺندي آ. حاڪمي مُغل جي هُجي، ڪَلهوڙي جِي، ٽالپُر جِي توڙي انگريز جِي، هي پِير حاڪميءَ جو وڏو ڪَمُ سنواريندا آهن خلقت جو ڏيان حاڪمن جي لُٽَ تان هَٽائي. حاڪمي انهن پِيرن راهين خلق کي سؤلو ئي جنهن لَڪير جو چاهي فَقير بڻايو ڇڏي. پِير جماعت هِڪ رنگ جِي بِرادري ٺَٽجي ويندي آ جنهن کي قُدرت جي بُٺ آ، جنهن جي اندر ڳُجهي فيض جي طاقت آ. اها بِرادري لوڪ جي جُڙي ويهڻ جي ڳُهرج به پوري ڪريو ڇڏي ۽ لوڪ جي جُڙي بَوَڻ جو جيڪو خطرو حاڪميءَ لاءِ ٺَٽجي سگهي ٿو ان جو به ڪَندو ڪڍيو ڇڏي.

هي پِير حاڪم ميل جي سِر جو چَٽُ به آهن ته ان جي بانهَن پڻ. اِن پارئون حاڪم ميل ۾ ڪين خاص جاءِ ڏني وئي آهي. انهن کي عُهدا پڻ مِلن ٿا ته جاگيرون پڻ. هي پِير شيخ يا مخدوم سَڏرائن ٿا:

شيخي تي مخدومي ڏونهين ايهه تان
ساري ٿڳِي
ايها جماعت جوڙ والي سا ويک بره
ڪَنون يڳِي

شيخي [illegible] مخدوميءَ واري ٺڳي چا آهي. خلق کي پنهنجي گهريلو جماعت [illegible] جوڙي اُنهن جو بِره سان جوڙ توڙڻ. بِره آ خلق جو پنهنجي ڪيتي جي ڪَسجڻ جو ڏُکُ، پنهنجي تَتَ سَت کي وَري هَٿ ڪرڻ جي سِڪ. اهو ئي آس آ نَئين سَنجوڳيل جيوَن جي. اِنهيءَ ڪارڻ فريد بِرها کي سُلطان مڃيوآ. شيخيءَ مخدوميءَ خلق کي بره جي سلطانيءَ کان وَرائي ٺڳن جي سلطانيءَ آڏو اَچي نِمايو آ.سچل سائين پاڻ پِير گهراڻي [illegible] جاوا سو ڪين پوري پروڙ آ مخدوميءَ واري يَرَم جِي:

خيال بزرگي ڏَنهون نه ميڏا نه
مگان مَخدومي
نه وَت پِير مَشائخ ٿِيوسي نه
وَت نانءُ نجومي
نه وَت هِندي سِنڌي شاهي نه
وَت زنگي رومي
سَچل ڪِٿ نه ڪوئي پيدا هوندا
وچ معدومي

پيري مخدوميءَ جي سِٽا آهي بزرگ سَڏرائڻ، وڏيرو اُچيرو ٿجڻ پين ڪان اُتم، غيب جو ڄاڻڻ وارو. پير مخدوم پنهنجيون پنهنجيون شناختون مَٽانهيون شناختون بِڻ ناهي پرچارينداآهن جَدي [illegible] مرشدي شُجرن راهين۔ پر اهو نٿا ڄاڻن ته اصل شناخت بي شناختيءَ سان جُڙيل آهي. هُئَڻ اهو آ جو معدوميءَ سان، نه هُئڻ سان ڳُتيَل آ. اَٿاهه بي انت اَڻ هُئَڻ جوئي رنگ آهي هُئَڻ، اُن جي ڏيکارِي. ايتري ڳالهه تي ته رِيتل صُوفي پڙهت وارا به ڪَنڌ ڏُوڻن راضي ٿي مَتان پر جي اڳيئون اَسان اِهو چَئون ته اها مَعدومي اُپائڻهار جي اُها "پيدا" اُها محنت به آهي جيڪا هَر هُوند جي ٻڻائڻهار آ ته متان ڪَن ويڙهي ويهن اُهي صُوفي سڳورا. جيڪا هُوندَ هَستي اِن مُندائتي معدوميءَ سان پنهنجو جوڙ نٿي جوڙي پنهنجي پاڻ کي نويڪلي الڳ ڀانئين ٿي اها گُمان بَڌي

آهي. انهيءَ گمان ڏانهن ڌيان ڇڪايو آ سَچَل،مخدوميءَ ۾ معدوميءَ وارين ٽُڪن کي ڀهرين ۾ ڀَڃاڙکي سِٽ ۾ ٺَڪرائي مِلائي. مَخدومي پنهنجي پاڻ کي اُپائٽهار جي ڪَرٽي نه ٿي مَڃي. اها اُپائٽهار جي ڪَرٽيءَ جي سِر تي سوار آ. ڪيس پنهنجو آڌِين پنهنجو گُدا سَمجهندي آ.

سَچل ڪِٿ نه ڪوئي پيدا هوندا وچ مَعدومي

جي هِڪ پڙهت ته اها آ ته مَعدومي ۾ ڪٿي ڪو ئي پيدا نٿو ٿئي. ٻي آ ته ڪِٿي به ڪوئي ظاهر ناهي، پيدا ناهي. جو ظاهر تيندو آ معدوميءَ ۾ ئي تيندو آ، معدوميءَ جي ئي ڏيکاري آ. ڀهرين پڙهت ريتل منطق وارو سِڌو بيان آ. اِهو ٻي جان بيان ڀهرين ٽِن سِٽُن سان جُڙي انهن کي به اَڌ مُئو ڪَريو ڇڏي. ٻي پڙهت سِٽ کي سِڌو نٿي پڙهي وچي فَر فَر. ٻن حصن ۾ وَندي پڙهي ٿي.

سَچل ڪِٿ نه ڪوئي پيدا، هوندا وچ معدومي

اها پڙهت ريتل منطق بدران سَچَل جو بِڪوتو سوچڻ ڊنگ وَرتائي ٿي. ”معدوميءَ“ واري ”ناهيءَ“ مان ئي ”هوندا“ واري ”آهِي“ جَمي ٿي.

ٿُسان جاڻ رَهو سَپ بارو مين تان
مُنڪر ڪَنون مشاخِي
شيخِي ڪِيا جو بزرگِي پيرِي
هوئي سپ هلاخِي
عشق امانت خاص اللّٰه دي ڏيوي دل
ڪُون فراخي
سَچَل سوز گداز دي باجُهون بئي
سَپ چور طباخي

هِن ڏوهيڙي جون ٽُڪون ڌيان جوڳيون آهن. مشائخِي مشائخ مان ٻٽي آ، هلاخِي هلاڪت مان طباخِي طباق (خوانچو) يا طباخ (بورچي) مان. هڪ دل جي فراخيءَ لاءِ جاءِ ناهي آ انهن عربي فارسي لفظن ديسي ڌار ۾ دَرجي. توٽي جو فراخِي پڻ باهرئون ئي آيو آ. فراخيءَ سان جُڙڻ لاءِ هُو پاڻ کُلا وائڪا ٿي ويا آهن. سمجهو يارن سان کُلي کُلائي ڳالهه ڪرڻ لاءِ

سَــچل مَشــائخ بــوليءَ جي قاعــدي قــانون جو ادب آداب پاسي ڪري اُن جي آڪڙ لاتي آ ۽ عامن جي بولٽيءَ ۾ رَنگي چڙهيو آ ان جي عربي فارسيءَ ڪي.

عشق پنهنجي الڳ هُئڻ پنهنجي پاڻ ۾ پُــورو هُئڻ جو اِنڪــار آ. اهو ته سِــڪ آ رَلڻ جي رَلي هِڪ ٿيڻ جي. اها اللّه جي خــاص امانت آ. ڪُلَ ساڻ لاڳاپو آ قــدرتي بنــدي جــو. اها امــانت آ ســام سانپ بندي جِي. امانت اها شئي به آهي جا بئي کي ساک اعتبار وارو ســمجهي وَٽس رَڪــائي وجي. امــانت جو بــار تــور هونــدو آ هِنيــانءَ تي سَــنکو ســوڙهه. پر عشق اَمــانت دِل کي کُلو وائکو ڪندي آ. شــيخي مشــاخيءَ وارا پنهنجي ســوڙهه ۾ ئي کُتا پيا هِن سو کين عشق امــانت نــاهي مِلي. ان کانســواءِ هُو نِت هلاخيءَ جي وات ۾ آهن.

عشق جو سوز گــداز اُها آڳ آ جنهن تي ســانجهه وارو رزق پَچندو آ. شيخي مشــاخيءَ وارا اِن آڳ ِ بِنا جو رَڌِن پَچــائن تا اُهو چور طباخي آ. پا ته هي خوانچا چور آهن. سانجهي خــوانچي کي چورائي پنهنجي پيَ پيٽو ڪَرڻ گُهرن تا پا هي چــور بــورچي هِن، ڪُلَ لاءِ رَڌَيل ديڳِ پاڻ ئي هَڙپ ڪيون چَڏن.

مخــدومن مَشــائخن ســان پيو ڏڻو آهي عــالمن جــو. ان ۾ قاضي مُلان اَچن تا:

دوست پُچنــدا پهــون پهــون غم واليــان
يــــــــــاران غازيـــــــــان نُــــــــــون
سُـــڏِ ايهين تا سِـــرّ دي ناهـــين سَـــچَل
مُـــــــــلاّن قاضـــــــيان نُـــــــــون

”قاضــيان“ ”غازيــان“ رَلن تــا، چَــڙو ”غازيــان“ جو غين ئي ”قاضــيان“ جي قــاف جو غِــير آ. اِهو غين غم ۾ آ. اِهو غين ئي عشق جو عين آ. هي غازي اُهي ئي سَچ سِپاهي آهن، سَچَل جو ”سَــنئيان“. غم انهن جو اُهو ئي بِــرهه آهي، پنهنجي ڪَسِــيَل سَــت کان وچوڙو. پَر اهو وچــوڙو ئي ميل آ. دوست جي تــانگهه آهي ته هُو پاڻ به آ، وبجهڙو تي پُچندو آ پَهُون پَهُــون. قاضي مُلان پنهنجن مالڪن طرفــدارن وانگــر، شــاهي اَهلڪــار سِــپاڻن سُــجاڻَن وانگر هيڪــوتي ســوچ جا سُــوار آهن. کين ان پيت جي سُــڌ سَــنيال ڪــانهي. انهن لاءِ پيت ته آهي ئي نَه ڪــو. هَر معــاملو ڪتــابن ۾

ڪُليو مِلنــدو آ. هُنن جي ڪُليَل ڪتــابن جي سِــياهي سِــياهي ٿي رهنـدي آ اوسي پاسي واري سـفيديءَ سـان آهِي نـاهِي ڪـانهي ڪندي. هي طرف تارڪ غم يار غازي، مُلان قاضيءَ جي فيصلي موجب گُمـراهه آهِن، ناپـاڪ هِن، سـوليءَ چـاڙهڻ جوڳا آهن. پر سَـچل جي حسـاب سِـر مُلان قاضـيُن سـان به آهِي نـاهِيءَ وارو رشتو سَري سگهي ٿو:

مُـلان چــوڙ ڪــتابان پِيــوين مَئي
دي هِڪ پِيالـي
پـاڪ تنهين وچ قاضـي ٿيوين مَستان
مَـــــــــــــــــــست مـوالـي
سَـچَـل سـبق وِسـار ڪــراهڻ هـووين
محـبـت والــي

قاضـي مـين سَـچ آکان تينـون چـــوڙ
مَســــــــــائل مَـصُـــــــــــلّا
آء پِيوَئُون هِڪ سُرڪي مَئي دي مُـول
نه ٿيــــــــــــوين مُلّا
سَـــچَل جيهنــان حق حاصل نــاهين راهِ
ڪَنُ ـــــــــــــــون اوهِ يُلّا

ڏِسو "مُلّا" "يُلّا" سان رَلي بيهڻ لاءِ مُصلي ڪي "مَصُلّا" ٺيٺو بَئجي ويو آ، محصولا يا محصُوليو، محصـول وَصـول ڪـرڻ وارو. قاضي مُلان جي ديـني هَسـتي بادشـاهيءَ جو ڏاڪو بڻجي وَئي آهي. سَـــچل قاضــــيءَ مُلان ڪي اهو "مَصُـــلّا" اها طرفائتي هَسـتي چَـڏڻ جو چـئي ٿو سچ صـراحيءَ جي سُـرڪي پيــاري پــاڻ ســان. هُنن ڪي سُــرڪي جي لــوڙ نــاهي هُو هِڪَ سُرڪِيءَ جي مار آهن. پيالو نه پيالِي گهٽي آ هُنن لاءِ. سَـندن اِها پُراڻي هَسـتي آهي ڪتـاب مَسـئلا، دَرس ۽ عـدالت محڪمي ۽. اها هَسـتي حَق ڪـان وانجهيَل آ چو ته اِها طـرف داريءَ ڪي حق بَٽائڻ لاءِ بڻائي آ. "حاصل" جو عام اَجوڪو مطلب ته آهي مِليـو، وَرتـو. پر هـتي رڳو اهو مطلب نـاهي. سَـچل صـاحب جي ويلي حاصل فصل به آ دَل به ته اُپائڻهارن مَٿان توڪيل پيا محصول به. حاصل اها بَـني به آ جيڪا آبـاد ٿِينـدي هُجي جنهن جي دَلَ مِلي.

سمجهو ”حاصل“ پِيڙهه آ شاهه گدا واري وَندِ وَهنوارِ جي. سو اِهو ناحق حاصل آ.

سَچل حق نَه حاصل ٿيوي ويکڻ نال ڪِتابان

ويکڻ نال ڪتابان ته رُڳي سِياهي ئي ڏِسبي آ. حق حاصل ته تان ٿِئي جي قاضي مُلان ياڻ حق ٿي وَڃن. خلق جي مَنصورن کي نَه پنهنجي گُمانيل هَستي کي سوليءَ چاڙهن سچ صَراحيءَ جي سُرڪِي پي. مَشاخيءَ وارا پيتَل عِلم تي ٽيڪ لڳائي ويٺا هِن. قاضي مُلان لاءِ ڪُليا ڪِتاب ڪُرسي آهن. بئي ڏڍا اَٽڪي به پوندا آهن هڪبئي کي نِنديندا توڪيندا به آهن. پر حاڪمن سان پنهي جي ويجهڙائي آ، لَهه وِچَڙ آ. حاڪميءَ جا هٿيار هِن بَئي، خلقت کي گدائي گمان ۽ گُم رکڻ لاءِ. ناحق حاصل کي حق ڪَري ڏيکارڻ لاءِ قاضي مُلان مدرسا عدالتون هلائيندا آهن. حاڪميءَ جي ڪم تي شرع قانون جا پڙدا وِجهندا آهن. اُن لاءِ ڪتابن جي ريتَل بَڙهت جي گواهي حاضر ڪَندا آهن. مُغل ڪلهوڙا ۽ ٽالپر شاهيُن هُنن کي دَوَ تي وَرتايو ۽ هُنن موٽ ۾ درباري سياست ۾ پنهنجو وَزَن وَڌايو ۾ پنهنجي ڏَڙي جي اُمرائن شاهن پويان اِهو وَزن وِڌو.

سَچل اِنهن پنهي ڏَڙن کي ڏار ڏار به ٻُٽيو آ، اِهو نڪيڙڻ نبيرڻ لاءِ ته انهن جو پنهنجو پنهنجو رنگ کهڙو آ بادشاهيءَ جا ڪم سَنوارڻ جو. پَر وَري پنهي کي هِڪ هِنڌ رکي پڻ پُٽيو اَٿائين.

نه وَت شيخ مشائخ يارو نه
مخدوم ٿيوسي
نه قاضي نه معلم مُلّا نه
وَت پيرُ ٿيوسي
بازي جوڙ نه عالم ڪيتي رنگ
رَسا رکيوسي
سَچل عِشق اللّٰه دي باجهُون نه
ڪوئي هُنر سِکيوسي

سَچل چَئي تو بَئي ڏَڙا بازي جوڙ آهن، بازي بَٽائيندڙ. سانگي، ويس ڌاري. انهن جُون جماعت بَنديون رَنگ رسا آهن. رنگُ پراٽي ويلي ۾ ناتڪ ٿيٽر کي چَوندا هُئا. سَپُ ٿيٽر وارا

پنهنجي پِڙ جي چوڌاري رَسو ورائيندا هُئا. رنگ رَسو نَٽ بازيگر وارو رَسو به آهي. رَسي تي هَلَڻ نَچَڻ جي اُچرج بازي ڏِسڻ وارن جي دل دماغ کي پنهنجي ڪرتب ۾ قاسائي ڪُجهه بيو سُجَهڻ ئي ناهي ڏِيندي. قاضي مُلان شيخ مشائخ هُنر وارا، حِرفت ڪَرتب وارا آهن. سچل چئي ٿو اَسان ته ڪُلَ جي عشق پاجهُون ڪوئي بيو هُنر ناهي سِکيو. شاعري به هُنر آ پَر اِهو به اُن عِشق واري هُنر جو انگ آ. اِهو عشق ئي هِڪڙو سِکڻ جوڳو هُنر آ هَر جيءَ لاءِ. اِن هُنر جي عام ٿي وڃڻ جو ئي ڍَپُ آ جنهن پارئون طرفدارن کي رنگ بازن جا رَسا ٽاٽِيا پَوَندا آهن هَنڌوهَنڌ. (جي ڪنهن کي اهو رَسو چُپي ۾ اِن کي رَسُ وارو رَسا پڙهڻ چاهي ته پڙهي ڏِسي ۾ جي ڪوئي ان کي فارسي سَمجهي ۾ رنگِ رسا پڙهي ته ان کي روڪڻ جو به اسان وَٽ ته پَروانو ڪونهي ڪنهن قاضيءَ جي عَدالت جو.)

[1] زمين جي دَلَ گهٽو ڪري جنس ۾ وصول ڪئي ويندي هئي (سورلي). مغلن جي وقت ۾ هاريءَ کان فصل جو ٽيون حصو ورتو ويندو هو (بوستنس)، ٽالپرن شايَد ڪَلهوڙن جي پيروي ڪندي، زمين جي درجيواريءَ مطابق، حڪومت جو حصو ٽين پَتي، به پاڱي پنجين پَتي ٽا فقط پنجين پَتي مقرر ڪيو (هيگ - انڊس ڊيلٽا ڪنٽري). برٽن ٻڌائي ٿو ته دِلُن جا اَگهه، فصل جي مُلهه، زمين جي درجيواري، پاٽيءَ جي سهولت ۾ بين اهڙين ڳالهين کي خيال ۾ رَکي - پيدائش جي چوٿين پَتي، ٽين پَتي، پنج دُوئي (به پاڱي پنج) يا اَڌو اَڌ مقرر ڪيا ويندا هئا. پر هو چَوي ٿو ته مجموعي طرح زميندار سڄو خرچ پري فصل جو ٽيون حصو پاڻ کَٽندا هئا.

(سنڌ جي اقتصادي تاريخ — ڊاڪٽر ايس. پي. چَبلاڻي — سنڌي ادبي بورڊ - صفحو ۶۴)

[2] بَرٽن موجب ٽالپُرن جي حاڪميءَ ۾ دَلَ ڪانسواءِ هيٺيان محصُول يا پَنڌاڻ لاڳو هئا:

١. پيش ڪَش مهاجن= واڻيَن وَڻجارَن تي لاڳو هئو ساليانو پَنجَن کان ڏَهن رُپيَن تائين.

٢. سرشماري= دستڪارن جهڙوڪ رَنگريزن، واڍن، لوهارن ۾ رازن تي ماڻهوءَ جي حساب سِر مَڙهيَل هئو. سال ۾ في ماڻهو ٣١ رپيا.

٣. دلالي= واپار ۽ دَلالي ڪَنـدڙن کـان مـاهوار وصـول ڪيو ويندو هئو.

٤. هوائي= جيڪو سامان ڪنهن جهـاز ٻُـڏڻ يا تبـاه ٿيڻ جي صورت ۾ بَچايو وڃي سو حڪومت کي ڏنو ويندو هئو.

٥.فروعي= اها آمدني جيڪا سرڪاري يا ڏَل يَـرو زميـنـدارن جي پوک ۾ گهڙندڙ چوپائي مال کي وِڪڻي گڏ ٿيندي هئي.

٦. چرخي= نارَن هرلن تي مَڙهيَل محصول هئو.

٧. اجارا ڪولابه= اُٺل چاڙهه واري جُوءِ مـان سَـر وَدي تَـڏا، ٻَـترُون، ڪـارا نـاهي وِڪڻ، جهنگلي ٻَکي ڦاسـائڻ ۽ لـوڙهه ٻِهَن وغيره تي هئـو. آمـدنيءَ جو ٽيُـون حصو حڪـومَت جو هئو جيڪو ٺيڪي يا مقاطعي تي ڪامورا اوڳاڙيندا هئا.

٨. اجارا پَتـه= پَتڻ تـان لنگهنـدڙ مـاڻهن کـان ۽ اينـدڙ وينـدڙ سامان وَکر تي وصول ڪيو ويندو هئو.

٩. سر درخـتي= انب، کَجيُن ۽ ٻين ڦلـدار وَڻن جي پئـداوار جو اَڌ يا ٽِيون حصو وصول ٿيندو هئو.

١٠. تارازو= بازاريُن ۾ وِڪامَندڙ اَن،داڻن،ميوي ۽ ڪـاڏي جي ٻيُن شيُن تي هئو. سراسري نرخ پنجن سيرن تي هڪ پئسو هئو.

١١. شڪار ماهي= مهاڻا جيڪي مڇيون ڦاسـائيندا هئا انهن جي ٽين پَتي يا اَڌ محصول طور ڏِيَڻو پَوندو هئو.

١٢. سلامتي ڪشـتي= ٻـيڙيءَ جي صـحيح سَـلامت ڪنـاري پهچڻ جو محصول هئـو. ڇهه آنا لنگر انـداز ٿيڻ تي ڏِيَڻا پَونـدا هئا سَلامتيءَ سان پهچندَڙ هر گهوڙي تي اَٺ آنا محصول هئو.

١٣. مويشي= وِڪري ٿيڻ وقت هر گهوڙي، اُٺ، ڳئون، گَڏهه يا خَچر تي هڪ آني جي حساب سان هي محصول هئو.

١٤. ريـــزڪي= ريـــزڪي واپـــار تي هي محصـــول هئو هَي خريـدار کي رُپـئي تي هڪ آنو سـرڪار کي ڏِيڻو پَونـدو هئـو. جي خريدي سَئو رُپيَن کان مَٿي هُجي ته پنج سيڪڙو ڏِيڻو هئو اُن جو. شاهوڪار کي البت چار سيڪڙو ڏِيڻو پَوندو هئو.

١٥. پنچري= چوپائي مال جي چَرڻ تي محصول هئو. مهيني ۾ اُٺ تي اَٺ آنـا، مينهن تي چـار آنـا، ڳِئُونءَ تي ٻه آنا ۽ ٻَڪـريُن رِڍن تي هِڪ آنو چاراٽيءَ جو وصول ٿيندو هئو.

١٦. گته يا اداره شـراب= شـراب نـاهي وِڪـرو ڪـرڻ جي نفعي تي هي محصول هئو.

١٧. اَمِيني= تَڪرارَن جهيڙن جا ناهه ڪرائڻ تي محصول هئو.

اِن ڪانسِواءِ پوسٽنس ۽ هيوز درآمدي محصول، چُنگي، شهري محصولن، باغن جي پيداوار تي محصول ۽ شراب ناهڻ جي ڪارخانن کولڻ جي ليسن جي فِيءَ جو پڻ ذڪر ڪَيو آهي.

(سنڌ جي اقتصادي تاريخ ــ ڊاڪٽر ايس. پي. چَبلاڻي ــ سنڌي ادبي بورڊ ـ صفحو ٢٦٩ـ ٢٧١)

ڏَسَ

سانجهه= هيڪاند، هڪجهڙائي، هيڪڙائي، گَڏيل هُجَڻ جي حالت.(سانجهي(شام) متان سانجهه مان نهيو هُجي اُهو ويلو جَڏهن ڏينهن رات هِڪُ ٿِيَن، گڏجن.) سَچل جي هِڪ ڪافيءَ جو ٽَلهه آهي:

رانجها هَر ڪنهين دا سانجها

آتر= عاجِز، ڏُتڙيَل، اَگهو، اَپرو، هِيٺو، مجبور، روڳي، بيمار.

نه ماتَر= نه جهڙو، نه بَرابر، جو ڳَٽپ ۽ نه هُجي، وانجهيل، سَڪٽُو.

مَلَ= قَبَ، قَبضو، دَعوا.

ميل= ميڙ، جوڙ، طبقو.

بانڌ= بَڌل هُجَڻ جي حالت، بانهَپ، غلامي، ڏَنُ، ٿُڪ، داڻ بَندي،Bondage.

وار= وارو، واري، ويرو، ويلو، پيرو،گُهمرو، وَقت، ٽاڻو،سَمو، ايام، تاريخ، وارتا.

وارڪاري= تاريخ نَويسي.

وَرتڻُ= وَرڻ، مِلڻ، استعمال ۾ اچڻ، واپرجَڻ، گُذرڻ، گهارڻ، وَنڊڻ، ورهائڻ.

وَرتائِڻ= ڪم آڻڻ، واپرائڻ، ورهائڻ، وِرچِڻ، وَنڊڻ، تَقسيم ڪَرڻ، بخرو ڪَرڻ، جِيئارِڻ، جيئرو رَکَڻ.

وَرتَڻِ= واهپو، ڪَم، گُذران، وِندر.

وَرتڻِي= ڪَم، استعمال، وَرَت، واهپو، واپرجَندڙ.

وَرتارو= وَهِي واپِري، هَلي چَلي، َوندِ ورِچ.

وَرتا= رُجهه، رُڌَ، مشعولي، مصروفيت، ڪَم، وندر.

وار وَرتي= جو بوئين ويلي تاريخ ۾ وَرتيو واپريو گهاريو.

سَينَ= سنَکَ، سَڃَ، اُهڃ، اُهڃاڻ،اِشارو، ڏَسُ، Sign.
سِــتاءُ= جــوڙجَڪ، بڻــاوَٽ، بَڻــاءُ، رِٽ، تجــويز، Scheme، Structure.
پَرَت= تَهُ، پُڙ، پَنو، وَرق، ڪَلَ.
اُپٽارِ= اُپَٽَ، پَڌرائي، اُکيلَ، بيان.
اَڻ مِٽي= جا مِٽِيَل ناهي.
مِٽڻ= تورڻ تَڪڻ، ڳڻ ڳوت ڪَرڻ، ڪاٽو ڪَرڻ، رِٽڻ، ڀَهڻ.
ڳَنڌ= ٻُوءِ ، واسُ
پَواڙو= مامرو، ڦَڏو، مانداڻ، هُلُ.
رَڇ= اوزار، ڪَلُ.
ڳَتي= گُهرج، ڪَپَ، لوڙ، ڪاڻ، غرض، لاچاري.
ڪاڏَ= گهاڙَ، گَهڙت، بناوَت، ٺاهَپَ.
اُگهاڙڻ= پَڌرو ڪَرڻ، ظاهر ڪَرڻ.
هَهڙي تان نه هُياسِ، عشق اگهاڙيَس
جيڏيُون. شاهه
چٽاپيٽي= مُقابلو، بحث مُباحثو، رَگِڙو، تَڪرار، شرط، هوڏ.
رُجَهه= رُجهيَل هُجڻ جي حــالت، رُڌَ، رُنيَ، وَرتــا، مشــغولي، مَصروفيَت.
اَچيتڻ= وِسارڻ
يُونئِين= يُــونءَ، ڌرتي، زمين، ايراضــي، علائقــو، هَنــڌ، مــاڳُ، رِياست.
ڌَلَ= آباد زمين جو محصول، ٽُول، سُنگُ، رَڪب، ڏَن، رائر، چوٽ، خراج.
پَريَنڌ= جوڙجَڪ،نِظام، انتظام، سرشتو، بندوبَست، لاڳاپو.
تارَڪ= چوٽي، مَٿو، پَڳَ، خُود، لوهي ٽوپلو، مَٿي جو زَرهه.
ڪامورو= ڪاردار، ڪم دار، سرڪاري نوڪر، عامِل، لانڙيو.
اور= ٻيو، علحيدو، نيارو، نرالو.
جِيءُ= ساهوارو، جَٽو، فَرد.
ڌِڳاڻ= زوري، ڌاڌائي، زَبردَستي.
واراٽي= واري تي، گهمري ڦيري سان.
هُوندَ= هُجَڻ جي حالت، هَستِي.
اُلٿو= ترجمو.
سُليک= ساهت، اَدب.

ڪوڙيو= شوقين، چاهوارو، ماهر، پَڙُ، ڪاريگر، سياڻو.
پيتَل= پيت وارو، پيت پَريو، Mystical، Mystified.
رِيتَل= رِيتائتي نموني، Traditional.
پَرواٽيَل= مَنظور ڪيَل، هُليَل، رائج.
اَڌ چيت= تحت الشعُور، Subconscious.
نِروارڻهار= نِروار ڪَندڙ، کَرو کوٽو ڌار ڪَندَڙ، پَرک پَڙتال ڪَندَڙ.
راسوال= سَرمائيدار.
راس= سرمايو، پُونجِي، سِيڙپ، مُور،مال، ملڪيَت.
مُهڙو= مُهڙ، مُول، بنياد، مُنهن، مُنڍُ، مُهڳ، مُهاڳو، ماخذ.
سُوڌڻ= سُڌارڻ، سوئڻ، چُونڊڻ، سنوارڻ، سِينگارِڻ، چڪاسِڻ.
جَتائِڻ= ياد ڪَرائڻ، ڌيان ڇِڪائِڻ، جاڻائِڻ.
هِمٿ واڻ= هِمٿ وارا، هِمٿ پريا.
مُدو= مدعا، گهُر، طَلب، مُراد، مقصد، تقاضا.
وَٽي= وَٽيَل، کَٽيَل، لاڀُ، نفعو.
پِڪوٽي= ڍُهرِي، به ٻُڙِي، به ٻَرتِي، جاڙِي، بيلهَڙ،جُٽائِين، به پاسائِين، جُڳُڙوين، جُٽوِين.
آبڪَلاٽِي= سانوِٽيءَ ۾ درياهه جو چاڙهه.
وَٽ= ريج، فصل پوکِڻ لاءِ بَنِيءَ کي ڏِنو وِيندَڙ پاٽِي، آبڪاٽِي، پِيچ، پيچو.
تارِڻ= اوڳاڙِي ڪَري ڏِيَڻ.
بيگاري= اُتر سنڌ جي سَکر جيڪب آباد ضلعن مان وَهندَڙ واهه جيڪو اَنگريزن جي شروعاتي دور ۾ بيگر تي کوٽايو وَيو.
پَٽو= اِجارو، ٺيڪو، لاپو، مقاطعو، محصُول اوڳاڙڻ جو ٺيڪو.
اَڌِين= محتاج، مطيع، پَر وَس، پَرائي وَس.
سِٽ= ٻَهُ، رِٿَ، اِرادو، مَنصُوبو، تَجويز، طَريقو.
دِارَ= نمُونو، طريقو، ڍَنگ، ڍَت، ڍَبُ، ڍول، طرح، طرز، ڍانءُ، چال، هَلت.
پوڙي= ڏاڪو، زينو.
پُٺَڻ= پُجڻ، گهٽ وَڌ ڳالهائِڻ، عيب کولڻ، ڳِلارو ڪرڻ.
گهريلو پورهئي جي ڪردار بابت مارڪس جي ڪتاب ”سرمائي“ ۾ موجود ڪوٽون:

پنهنجي زنـدگيءَ جي آخـري سـالن ۾ ان موضـوع تي تمـام گهڻي محنت ۾ کوجنا ڪرڻ ۾ ”نسـلياتي دسـتاويز“ جهـڙو ڪتـاب لکڻ منجهان اهو اندازو لڳائي سگهجي ٿو ته مارڪس مسـتقبل ۾ صنفي جـبر ۾ جـوهري خانـدان (Nuclear family) ـ تي تفصـيل سان لکڻ چاهيو پئي. تنهن هوندي به اِهو مڃڻ ۾ ڪو عار ناهي ته مارڪس جو ڪتـاب ”سـرمايو“ ان ڏس ۾ ڪجهه انتهـائي بُنيـادي معاملن ۾ ڪُٺي ٿو. ”سرمائي“ ۾ صـنفي جـبر بـابت تمـام مختصر ڳالهه ٿيل آهي جـڏهن ته پـورهيت خانــدان ۾ خــاص ڪــري ان پورهيت خاندان ۾ عورت طرفان ڪيل گهريلو پورهئي جي ڪردار تي ڪم بِنهه نه هجڻ برابر آهي. ٻـئي طـرف مـارڪس سـمورن طبقن جي مردن ۾ عـورتن لاءِ ٿـوس جِنسي تضـاد جي بنيـاد تي، متضـاد جنس سـان شـادي ۾ فقط هڪ ئي مـرد يا عـورت سـان شادي (يڪزوجگيءَ) جهڙن معاملن کي قانوني طور سماج ۾ نافذ ڪرڻ ۾ پڻ ”سرمائي“ جي ادا ڪيل ڪـردار جو ٺيڪ طـرح سـان اندازو لڳائي نه سگهيو. مارڪس جيتوڻيڪ سرمائيدار طبقي ۾ ان جي مـــال ۾ دولت جي نسل در نسل حفــاظت ۾ واڌ ويجهه لاءِ ”ملڪيت دار“ خانــدانن جي ادا ٿينــدڙ ڪــردار ڪــان چڱيءَ ريت واقف هــو. تنهن هونــدي به ان ئي نظــام جي اؤسر ۾ ادا ٿينــدڙ پورهيت خاندان جي ڪردار بابت سندس تجزيو مُبهم ۾ ڪنهن حد تــائين متضــاد هــو. مــارڪس هڪ طــرف ته بلڪُل بنيــادي ريت سمجهندو هو ته پورهيتن جي موجوده نسل جي روزاني جي بُنيـاد تي مسلسل استحصال ۾ سندن نـئين نسل جي پالنا ۾ سـکيا جي صورت ۾ پورهيت خاندان طبقاتي نظام لاءِ نسل در نسل پورهئي جي سگهه جي افزائش ڪندو رهي ٿو. پر ٻئي پاسي غلطي سـان ئي سهي پر هو اهو پڻ مڃيندو هو ته پورهيت خاندان ڊهڻ ۾ ختم ٿيڻ جي عمل ۾ آهي. ائين سمجهندي هڪ معنـيٰ ۾ هو ان سـوال کي اڻ جوابيل ئي ڇـڏي وينـدو هو ته پـورهيت خانـدان جي غـير موجودگيءَ ۾ سـرمائيداري نظـام جي جيئـدان لاءِ گهربل پورهـئي جي سگهه جي افزائش آخر ڪهڙيءَ ريت ممڪن ٿي سگهندي!

مارڪسس پنهنجي ڪتـــاب ســـرمائي ۾ ڪنهن حد تـــائين جلـــدبازي ۾ اهو دليل ڏئي ٿو ته ”ســـرمائي جي جيئـــدان ۾ واڌ ويجهه لاءِ پــورهيت طبقي جي موجــودگي ۾ مسلسل افــزائش هڪ لازمي شـــرط آهي ۾ هميشه رهنـــدي. پر ان شـــرط جي

پورائي جو ذمو سرمائيدار طبقو آسانيءَ سان پورهيت طبقي جي ڪُلهن تي ڦٽو ڪري سگهي ٿو ڇاڪاڻ ته پورهيت طبقي ۾ پڻ پنهنجي ۾ پنهنجي نسل جي بچاءَ ۾ واڌ ويجهه لاءِ جُهد ڪرڻ جي جبلت موجود آهي“ پر تاريخ اسان کي پڌائي ٿي ته ائين ڪڏهن ٿيو ناهي. سرمائيداري نظام کان اڳ وارن سماجن ۾ موجود خاندان ائين غير محسوس ڪن انداز ۾ ”پنهنجو پاڻ“ کنهن جبلت جي اثر هيٺ اوسر ڪري ناهي پهتو. شروعاتي صنعتي سماج پاڻ اهڙا قانون مٿان کان سماج تي مڙهيا، جن ذريعي هڪ طرف ته سماج ۾ موجود سمورن طبقن لاءِ مخالف جنس سان شادي قانوني طور لازمي بڻجي وئي، پر انهن ئي قانونن جي نتيجي ۾ عورت جي قانوني ۾ سماجي حيثيت کي پڻ تمام گهڻو ڇيهو رسيو. مثال طور برطانوي سلطنت جي قبضي هيٺ موجود آمريڪي بيشڪيتن ۾ 1769 ڌاري شاديءَ بابت برطانوي رياست جو قانون جيئن جو تيئن لاڳو ڪندي، ان معاملي ۾ عورت جي حيثيت ۾ اختيار کي ذري گهٽ ختم ڪيو ويو. ”شاديءَ بعد مرد ۾ عورت قانوني طور هڪ فرد بڻجي وڃن ٿا، مرد سان شادي بعد عورت جا سمورا قانوني حق ايستائين جو سندس وجود پڻ سندس مڙس ۾ ضم ٿي وڃي ٿو، جنهن جي نگراني ۾ ڇپر ڇانو ۾ هو پنهنجي باقي سموري زندگي گُذاري ٿي“.

مارڪس جي ڪيل ڳالهه جي ابتڙ، سرمائيدار طبقي جي ”روايتي شاديءَ“ جي اداري سان (ان قسم جي) تاريخي جُڙت پڌائي ٿي ته اُن جي اطلاق ۾ ان طبقي جو ڪيترو وڏو ۾ اهم ڪردار رهيو آهي. جيئن هڪ برطانوي مارڪسوادي جون سمٿ (John Smith) دليل ڏيندي لکي ٿو ته ”ڇاڪاڻ ته پورهئي جي سگهه کي ڌهاڙيءَ تي کپائيندڙ آزاد پورهيتن جو طبقو سرمائيداريءَ جي وجود لاءِ هڪ لازمي شرط آهي، ان ڪري هر دؤر ۾ سمورا سرمائيدار ان طبقي جي افزائش جي معاملي تي زوري اثر انداز ٿيندا رهيا آهن. سرمائيداري دؤر جي بالڪل ابتدائي ڏينهن کانوني ”نجي ملڪيت“ بڻيل خاندان ۾ نسلي افزائش جي طريقيڪار کي رياست جي نظرياتي سانچن، ڏاڍ ۾ جبر جي ادارن توڙي رياستي قانونن ذريعي مڪمل طور پنهنجي منشا مطابق هلايو ويو آهي“.

جيئن ته مٿي ذڪر ٿي چُڪو ته مارڪس غلطيءَ سان اهو سمجهندو هو ته پورهيت خاندان ڊهڻ جي عمل ۾ آهي. ڪُجهه معاملن جهڙوڪ اُن دؤر ۾ پورهيت خاندان جي مستقل ۾ مسلسل بنيادن تي تباهه ٿيندڙ حالت ۾ ان سان گڏوگڏ، اُن جي ئي نتيجي ۾ تبديل ٿيندڙ جنسي تعلقن جي بُنيادتي سندس ائين سوچڻ سمجهه ۾ اچي ٿو. برطانوي تاريخ جي اُن دؤر ۾ پورهيتن جا پورا پورا خاندان ڪارخانن ۾ مزدوري ڪندا هُئا، جنهن سبب سندن خانداني زندگي زري گهٽ ناممڪن بڻجي وئي هُئي. ايستائين جو پورهيت خاندانن سان تعلق رکندڙ ڪوڙ سارا معصوم ۾ اُبهم ٻار بالغ ٿيڻ کان اڳ ئي ڪارخانن ۾ ڪم ڪندي ڪندي مري کپي ويندا هُئا. تنهن هوندي به مارڪس جي دؤر ۾ پڻ سرمائيدار طبقو پورهيت خاندان کي بچائڻ ۾ ويتر وڌيڪ مضبوط بنائڻ ۾ سرگردان هو، ڇاڪاڻ ته پورهيت خاندان جي ڏينهن به ڏينهن ابتر ٿيندڙ حالت خود سرمائيدار طبقي جي پنهنجي واڌ ويجهه ۾ افزائش لاءِ خطرو بڻجي رهي هُئي ۾ جنهن منجهان ڪنهن سماجي ڪايا پلٽ جا سگهارا امڪان پڻ پئدا ٿي رهيا هُئا جيڪي سرمائيدار لاءِ تمام خطرناڪ هُئا. سرمائيدارن پنهنجن ڪارخانن ۾ ڪم ڪندڙ مرد پورهيتن جي اُجوري ۾ ”فيملي ويج“ يا ”خاندان جي اُجوري“ جي نالي ۾ واڌ ڪري ڪنهن حد تائين اهو ممڪن بڻايو ته پورهيت خاندان جون عورتون گهر ۾ رهي سگهن ۾ پنهنجي خاندان جي سارسنڀال ۾ افزائش جي ذميواري نڀائي سگهن جڏهن ته ساڳئي ئي وقت برطانوي سرڪار نه صرف هڪ پاسي شاديءَ جا قانون جوڙي ۾ لاڳو ڪري پورهيتن کي نيوڪلير فيملي جوڙي رهڻ جي ترغيب ڏيڻ لڳي پر ٻئي پاسي خاندان حوالي ٿيل پورهيتن جي نئين نسل کي ڪنهن قدر بنيادي سهولتن ۾ تربيت جهڙوڪ مفت ۾ لازمي تعليم ڏيڻ جهڙيون ذميواريون پڻ رياست حوالي ڪرڻ جو سلسلو شروع ٿي ويو.

پورهيت خاندان جيتوڻيڪ مارڪس جي دؤر کان هن وقت تائين ڪوڙ سارين معنائن ۾ تبديل ٿيو آهي. تنهن هوندي به هڪ اداري جي صورت ۾ سماج منجهان سندس خاتمو هن وقت تائين ڪٿي به عمل ۾ ناهي آيو. 1960 ڌاري شروع ٿيندڙ عورتن جي آزادي واري تحريڪ ان خيال کي ڏاڍي ڪاميابيءَ سان

چيلنج ڪيو ته صرف شادي ۾ ٻار ڄڻڻ ۽ سندن پالنا ئي عورت جي زندگيءَ جا ڪُلي مقصد آهن. ان سان گڏوگڏ اُجوريدار پورهين جهڙوڪ نوڪرين وغيره ۾ عورتن جي مسلسل ۽ مستقل بنيادن تي وڌندڙ شموليت روايتي خاندان جي جُڙت ۾ حيرت انگيز تبديليون آنديون آهن.

موجوده دؤر ۾ (گهٽ ۾ گهٽ يورپ ۾) تمام ٿوريون عورتون ئي اهڙيون هونديون جيڪي شاديءَ بعد پنهنجي نالي سان پنهنجي مڙس جو نالو پڻ جوڙينديون هونديون. اهڙيءَ ريت همجنسپرستن جي جنسي تعلقن لاءِ آزاديءَ وارين تحريڪن (LGBT Movements) جي مدد سان اڄ دُنيا ۾ همجنسپرستن جا اهڙا تمام گهڻا جوڙا موجود آهن جيڪي ٻار پالين ٿا ۽ خاندان جوڙيندي خاندانن اندر جنسي بنيادن تي جُڙيل سخت عقيدن کي ڏاهي پَٽ ڪن ٿا. طلاقن جي شرح ۾ واڌ ماءُ يا پيءُ منجهان ڪنهن هڪ جي سرپرستيءَ ۾ هلندڙ خاندانن ۾ پڻ اضافو آندو آهي جيتوڻيڪ اهڙن خاندانن کي گهٽي ياگي عورتون ئي هلائينديون آهن (چاڪاڻ ته طلاق بعد ٻار گهڻي ڀاڱي ماءُ جي ئي ذميواري سمجهيا وڃن ٿا.) ۽ اهڙا خاندان اڪثر ڪري غربت ۽ افلاس منجهه زندگي گذارين ٿا. جيئن ته عورتن جو گهڻو تعداد روز بروز گهر کان ٻاهر پيشيوراڻين نوڪرين ۾ اچي رهيو آهي ته نتيجي طور عورتن منجهه ٻار گهٽ ڄڻڻ ۾ اهي پڻ ننڍي عمر ۾ نه ڄڻڻ جو رواج عام ٿي رهيو آهي. ماضيءَ جي ڀيٽ ۾ هاڻي گهريلو پورهئي جو وزن عورت جي ڪُلهن تان گهٽجندي نظر اچي رهيو آهي. جيتوڻيڪ گهر جي رواجي ڪمن ڪارن لاءِ جُڙيل جديد مشيني اوزارن جو ان ۾ تمام وڏو ڪردار آهي. تنهن هوندي به عورت جي گهر کان ٻاهر نوڪرين ۾ وڌندڙ شموليت سبب گهريلو ڪمن ڪارن جهڙوڪ رڌ پچاءُ ۽ صفائي سُترائي جي ماضيءَ وارن سخت معيارن ۾ پڻ تمام گهٽي لچڪ نظر اچي رهي آهي. مثال طور عورتن جي گهر کان ٻاهر مصروفيتن سبب گهر اندر رڌ پچاءُ جو رواج ڪمزور ٿيو آهي ۽ ڪاڏو ٻاهران گهرائڻ يا فاسٽ فوڊ (Fast Food) جو رواج وڌي رهيو آهي.

تنهن هوندي به، مٿي ذڪر ڪيل سمورن سُڌارن ۽ تبديلين باوجود پورهيت خاندان جو سرمائيداري نظام اندر ساڳيو ئي ڪم آهي يعني پورهئي جي سگهه جي افزائش ڪرڻ، عام طور

اها خاندان ۾ موجود وڏي فرد (مرد توڙي عورت) جي ئي ذميواري هوندي آهي ته هو خاندان جي سمورين ضرورتن جو پورائو ڪن، پوءِ پلي اهو خاندان مرد ۽ عورت منجهان ڪوئي هڪ يا ٻئي گڏيل طور هلائيندا هُجن يا ڪين ڪو مناسب روزگار ميَسر هجي يا نه! خاندان جون روزاني جي بنياد تي موجود ذميواريون اڄ سودو پڻ رڌ پچاءُ، ڪپڙو لٽو، صفائي سُٿرائي ۾ خاندان جي سار سنڀال ئي آهن جيڪي پڻ اڄ تائين گهڻي ڀاڱي عورت جي ئي ذميوارين ۾ شمار ٿين ٿيون ۾ سندس ئي مٿي جو سُور آهن. ان سوال کي سمجهڻ ته ائين چو ٿو ٿئي، نه صرف نظرياتي طور صنفي جبر جي ڪارڻن کي سمجهڻ ۾ مددي ٿيندو، بلڪه اهو پڻ سمجهائيندو ته ان سان عورت جي مجموعي سماجي حيثيت تي ڪهڙا اثر پون ٿا.

مارڪس جي کپت (Consumption) جي تصور سان گهريلو پورهئي جي جُڙت:

جيتوڻيڪ مارڪسي معاشيات جي اصولن آهر جانچبو ته عورت جو گهريلو پورهيو (جنهن جو کيس ڪوئي اُجورو ڪونه ٿو ملي) ڪو اضافي قدر پئدا ڪندي نظر نه ايندو، تنهن هوندي به عورت جو اهو پورهيو هن سرمائيداري نظام جي جيئدان لاءِ انتهائي بنيادي حيثيت رکي ٿو. حقيقت ۾ سرمائيدار طبقي جو حڪمران نظريو اهوئي پرچاري ٿو ته عورت جو بنيادي ڪارج ئي نئين نسل کي جنمڻ ۽ ان جي پالنا ڪرڻ آهي. چاڪاڻ ته عورت اندر فطري طور "پالنا ڪرڻ" جي جبلت موجود آهي جيڪا کيس پنهنجي مڙس، ٻارن ٻچن ۽ خاندان جي سارسنڀال لاءِ سيني کان وڌيڪ موزون ۽ مناسب فرد بڻائي ٿي، اهو نظريو پنهنجي آخري نتيجي ۾ عورت کي گهر اندر "ڪمائي ايندڙ" مرد جي مڪمل تابع بڻائي ٿو. ان نظرئي جا نقصان رڳو خانداني زندگي تائين محدود نه ٿا رهن، بلڪه سمورن طبقن جي سمورين عورتن جي زندگيءَ تي اثرانداز ٿين ٿا. سرمائيداري سماج ۾ رائج روايتي اخلاقي ضابطو عورتن جي جسم ۾ سندن ٻار ڄڻ جي سگهه کي ڪائنس ڪسي ٻاهر ڪنهن (مرد) جي مالڪيءَ ۾ فيصلي جي تابع بڻائي ڇڏي ٿو. حقيقت اها آهي ته عورتن جي حمل روڪڻ يا ٻار ڪيرائڻ خلاف موجود سماجي ۾

قانوني بندشون، اصل ۾ عورت کي پنهنجي پار جِٽڻ واري اهليت بابت پاڻ فيصلي ڪرڻ کان روڪڻ جو ئي سِتاءُ آهن. صحت کاتي سان لاڳاپيل اهڙيون سرڪاري پاليسيون جيڪي مجموعي طور عورتن جي پار ڪيرائڻ جي سهولتن لاءِ ته پئسا خرچ ڪرڻ کان انڪاري هُجن، پر غريب عورتن جي جنسي نس بنديءَ لاءِ خوشيءَ سان رقمون ڏين۔ سي حقيقتن ۾ نسل پرستيءَ ۾ جنسي متڀيد جي ميلاپ جو مڪروهه اظهار آهن. چاڪاڻ ته اهي غريب ۾ سياهه فارم (Black) عورتن جي پنهنجي مرضيءَ مطابق پار جِٽڻ جي حق کي غضب ڪندي بحرحال عورت جي افزائشي سگهه تي سندس مرضي ۾ اختيار جو انڪار ئي آهن.

1970 واري گهريلو پورهئي بابت تيل بحث ۾ شامل نظريئدانن، صنفي جبر جي بنياد، عورت جي گهر اندر ٿيندڙ بنا اجوري پورهئي جي مجموعي سرمائيداري نظام لاءِ جُڙندڙ ڪردار کي سمجهڻ لاءِ ان ڏس ۾ موجود مارڪسي نظرئي کي ڦلورڻ شروع ڪيو. چاڪاڻ ته مارڪس پنهنجي لکڻين ۾ ان معاملي سان ڪو گهٽو انصاف نه ڪري سگهيو هو. تنهن ڪري اهي ماٺهو جيڪي ان بحث ۾ پنهنجو پورهيو ارپي رهيا هئا. سي محظ ان معاملي ۾ مارڪسي نظرئي کي واضح ڪرڻ بجاءِ ان ڏس ۾ اڻ چُهيل نظرياتي پاسن ڏانهن ڪيس اؤسر پڻ ڏياري رهيا هئا. ان سان گڏوگڏ اهو سمجهڻ پڻ ضروري آهي جنهن ڏانهن وجيل پڻ اشارو ڪري ٿي ته ”ان ڏس ۾ صحيح ۾ ڪارآمد سمجهه جا بُنياد ”سرمائي“ ۾ مارڪس پاران پيش ڪيل سماجي افزائش جي نظرئي اندر ئي ڍَڪيل آهن.“

اهڙو ئي هڪ بنياد مرڪس جي ”ڪپت“ جي اُن تصور ۾ موجود آهي جنهن ذريعي مارڪس پورهيت جي ”پئداواري ڪپت“ ۾ سندس ”فردي ڪپت“ ۾ فرق سمجهائي ٿو. جيتوڻيڪ ڪپت جا اهي ٻئي قسم ڦرلت جي هن نظام کي جاري رکڻ لاءِ هڪ جيترائي بنيادي آهن تنهن هوندي به ٻنهي جا نظرياتي سانچا هڪ ٻئي کان مختلف آهن جيئن مارڪس چئي ٿو ته پورهيت ڪپت ٻن طريقن سان ڪري ٿو. هو جڏهن پئداوار جي عمل ۾ هجي ٿو ته هو پئداوار جي ذريعن کي استعمال ڪندي پنهنجي پورهئي جي مدد سان منجهن اهڙيون شيون ٺاهي ٿو جن جو قدر شيءِ نهڻ جي عمل ۾ استعمال ٿيل سرمائي جي قدر کان وڌيڪ هجي ٿو.

(يعني واڌو قدر پيدا ٿئي ٿو). پورهيت جي اهڙي ڪپت پيداواري ڪپت آهي اتي ساڳئي ئي وقت سنڌس پورهئي جي ڪپت پڻ ٿئي ٿي جيڪو ڪانئس هڪ سرمائيدار ڪجهه اجوري عيوض خريد ڪري ٿو. جڏهن ته ٻئي پاسي اهو ساڳيو ئي پورهيت پنهنجي پورهئي جي سگهه ڪپائڻ عيوض ڪيس مليل پئسن منجهان پنهنجي جيئدان لاءِ لازمي شيون خريد ڪرڻ ۾ پڻ استعمال ڪري ٿو. اها سنڌس فردي ڪپت آهي. ان ڪري هڪ پورهيت جي پيداواري ڪپت ۾ سنڌس فردي ڪپت هڪ ٻئي کان بالڪل مختلف آهن. پهرئين قسم جي ڪپت ۾ پورهيت سرمائي جي چرخيءَ کي ڦيرائيندي رهڻ لاءِ هڪ بُنيادي طاقت مُهيا ڪري ٿو جنهن عمل ۾ سنڌس واسطو سرمائدار سان هُجي ٿو. جڏهن ته ٻئي قسم جي ڪپت ۾ هُن جو واسطو سڌي ريت پنهنجو پاڻ سان هُجي ٿو ۾ هو پيداوار جي عمل کان ٻاهر پنهنجي جيئري رهڻ لاءِ ڪي تمام ضروري ۾ بنيادي ڪم ڪري ٿو. پهرئين يعني پيداواري ڪپت جي نتيجي طور سرمائيدار کي جيئندان ملي ٿو ۾ ٻي يعني فردي ڪپت جي نتيجي ۾ پورهيت جي پنهنجي زندگي بچي ٿي.

مارڪس اهو ٻڌائي ٿو ته پورهيت جي فردي ڪپت ۾ شمار ٿيندڙ سنڌس گُذر سفر جي وسيلن ۾ سنڌس ٻار ٻچن جو گذر سفر پڻ شامل هجي ٿو، ڇاڪاڻ ته سمورا پورهيت فاني آهن ڪين هڪ ڏينهن مرڻو آهي ۾ سندن جاءِ پورهيتن جي نئين نسل کي والارڻي آهي. ”انڪري پورهئي جي سگهه جي پيداوار لاءِ ضروري گذر سفر جي وسيلن ۾ ڪنهن پورهيت جي ”جاءِ ولاريندڙ“ يعني سنڌس ٻار ٻچن جي گذر سفر لاءِ ضروري وسيلا پڻ شامل هُجن ٿا. ان لاءِ ته ڪپت جي هڪ خاص جنس (پورهئي جي سگهه) رکندڙ اهو مخصوص نسل هميشه منڊيءَ ۾ موجود رهي“.

ليزي وجيل مارڪس جي ان فردي ڪپت جي تصور ۾ ”گهريلو پورهئي“ جي ڪُتل عنصر بابت ڏاڍي بنيادي ڳالهه ڪري ٿي. هو چئي ٿي ته ”مارڪس مطابق فردي ڪپت تڏهن ٿئي ٿي جڏهن پورهيت ڪيس مليل اُجوري کي گُذر سفر جي وسيلن ۾ تبديل ڪري ٿو. پر مارڪس ان فردي ڪپت جي عمل ۾ استعمال ٿيندڙ پورهئي بابت تمام گهٽ ڳالهائي ٿو. اتي ئي معاشي سرگرمين جو اهو بنيادي سلسلو موجود آهي جيڪو جيتوڻيڪ

سرمائيداراڻي پئداوار لاءِ تمام گهڻو ضروري آهي، تنهن هوندي به مارڪس جي ڪَم موجود نه آهي.“

پورهيت جي گُذر سفر استعمال ٿيندڙ شيون محظ ڪي اهڙيون جنسون ناهن جيڪي هو اُجوري عيوض خريد ڪري سڌيءَ ريت استعمال ڪري سگهي. بلڪه اهي اهڙيون شيون هونديون آهن جن کي ”استعمال لائق“ بنائڻ لاءِ گهريلو پورهيو گهربل هوندو آهي. مثال طور ڪپڙا لٽا ٿانو ٿپا ڌوئڻ صاف ڪرڻ، گهر جا پيا ڪم ڪار ڪرڻ اهي سمورا ڪم جيڪي ٻارن جي پالنا پرورش شامل هُجن ٿا. انهن سمورن ڪمن لاءِ گهريلو پورهيو لازمي هوندو آهي ان پورهئي کان سواءِ پورهيت جي فردي ڪپت ناممڪن آهي.

جيتوڻيڪ مٿي ذڪر ڪيل اهي سمورا ڪم پورهيتن جي فردي ڪپت جي عمل لاءِ ئي ٿين ٿا. تنهن هوندي پورهئي جي سگهه جي لڳاتار مستقل بنيادن تي پئدائش افزائش ان پورهئي جو مرڪزي ڪردار هُجي ٿو. اهو گهريلو پورهيو نه صرف روزاني جي بنياد تي پورهيتن جي هڪ پوري نسل کي هر نئين ڏينهن پورهيو ڪري سگهڻ لاءِ تيار ڪري ٿو پر ساڳئي ئي وقت پورهيتن جي هڪ نئين نسل کي پڻ مسلسل تيار ڪندو رهي ٿو جيڪا پنهنجي مستقبل پنهنجن وڏن جي جاءِ والاري مارڪيٽ پورهئي جو سگهه جي کوٽ جو پوراءُ ڪري سگهي. جڏهن انهن ڪمن ذميوارين جي ادائيگي کي ڪنهن مخصوص خاندان مان ڪڍي پوري سماجي تاڃي پيٽي سمجهبو ته خبر پوندي ته اهو گهريلو پورهيو مارڪس پاران واضح ڪيل اُن پوري سماجي افزائش (Social Reproduction) جي عمل جو حصو آهي جيڪو سرمائيداري سماج رائج سماجي تعلقن کي مستقل بنيادن تي جنميندو رهي ٿو.

گهريلو پورهيو سماجي افزائش:

مارڪس جي سماجي افزائش جي تصور اندر ئي سماجي افزائش کي ممڪن بنائڻ لاءِ گهريلو پورهئي جي گُهربل ڪردار جو بُنيادي خاڪو موجود آهي، جنهن کي وڌائڻ سُڌارڻ جي ضرورت آهي. جيئن مارڪس پنهنجي ڪتاب ”سرمائي“ جي پهرين جلد دليل ڏئي ٿو ته ”سرمائيداري پيداوار منجهان نه ته

صرف جنسون پئدا تين ٿيون ۾ نه ئي صرف واڌو قدر، بلڪه اها سرمائيداري پئداوار انهن سرمائيداري رشتن کي پڻ جنمي ۾ وري وري پئدا ڪري ٿي. جن ۾ هڪ طرف سرمائيدار طبقو هُجي ٿو ۾ ٻئي پاسي پورهيت طبقو.“ هو فردي سرمائي (ڪنهن هڪ سرمائيدار جي ملڪيت) ۾ سماجي سرمائي (يعني سماج اندر سمورن فردي سرماين جي جوڙ) ۾ موجود فرق کي پڻ سمجهائي ٿو.

مارڪس جي ”سماجي افزائش“ جي اصطلاح مان مُراد اُهي سمورا ذريعا آهن جن ذريعي مٿي ذڪر ڪيل ”سماجي سرمايو“ وري وري پئدا ٿيندو رهي ٿو. ان ۾ پئداوار جي ذريعن جي نوس ۾ مادي شڪلين جهڙوڪ پئداوار جي اوزارن جيئن مشينون وغيره ۾ خود ”پورهيت طبقي، جي افزائش پڻ اچي وڃي ٿي. جيئن مارڪس ”سرمائي“ جي ٻئي جلد ۾ ان ڳالهه جي وضاحت ڪندي لکي ٿو ته ” جيڪڏهن پاڻ ڪنهن هڪ سال ۾ جُڙتي راس ٿيل يا تيار ٿيل جنسن جي پئداوار جو مجموعي جائزو وٺون ته پاڻ آسانيءَ سان اهو سمجهي وينداسين ته سماجي سرمائي جي افزائش جو عمل ڪيئن ٿئي ٿو، منجهس ڪهڙيون خاصيتون آهن جيڪي ڪيس فردي سرمائي کان الڳ ڪن ٿيون ۾ اهي ڪهڙيون خاصيتون آهن جيڪي سرمائي جي انهن ٻنهي قسمن ۾ هڪ جهڙيون آهن. ساليانِي پئداوار ۾ سماجي پئداوار جا اُهي حصا به شامل هُجن ٿا جيڪي پراڻي سرمائي جي جاءِ وٺارين ٿا يعني سماجي افزائش جو عمل. جڏهن ته ٻئي پاسي سرمائيدارن توڙي پورهيتن هٿان استعمال ٿيندڙ يعني پئداواري توڙي فردي کپت لاءِ استعمال ٿيندڙ پئداوار پڻ ان ئي ساليانِي سماجي پئداوار جو حصو هُجي ٿي. ان ۾ سرمائيدار طبقي سميت پورهيت طبقي جي افزائش يعني پئداوار جي پوري عمل جي سرمائيداراڻي هيئت جي افزائش پڻ شامل هُجي ٿي.“

وجيل ان ڳالهه کي ڪجهه هن انداز ۾ سمجهائي ٿي ته ” اهڙو عمل جيڪو پورهئي جي سگهه رکندڙ پورهيتن جي روزاني جي ضرورتن جو پوراءُ ڪري. اهو بالڪل ان عمل جيان ئي مجموعي سماجي افزائش لاءِ هڪ بُنيادي شرط آهي جنهن ۾ پورهيتن جي هڪ نسل جي جاءِ سندن نئين نسل والاري ٿي.

پورهئي جي سگهه جي ائين روزاني جي بنياد تي سار سنڀال ۾ پالنا ڪرڻ ٽوٽي هڪ عرصي بعد ڪيس نئين تيار ٿيل پورهئي سان متائڻ جا اهي ٻئي عمل "پورهئي جي سگهه جي افزائش جي اصطلاح ۾ اچي وڃن ٿا."

جتيوٽيڪ عورت پنهنجي گهريلو پورهئي ذريعي سماجي افزائش جي پوري عمل ۾ پنهنجو بنيادي ڪردار ادا ڪندي رهي آهي، تنهن هوندي به جديد دؤر جو سرمايو وڌ ڪان وڌ عورتن کي چڪي پئداوار جي عمل ۾ هڪ اجوري دار پورهيت جي صورت ۾ آڻي رهيو آهي. جنهن سان لازمي طور سندن گهريلو پورهئي جي حجم ۾ ڪنهن قدر گهٽتائي اچي رهي آهي. اها ڳالهه پڪ سان چئي سگهجي ٿي ته پورهيت طبقي سان تعلق رکندڙ عورتن ۾ خاص ڪري چمڙيءَ جي رنگ جي بنياد تي سماجي طور نيچ سمجهي ويندڙ خاندان سان تعلق رکندڙ عورتن جي زندگي ۾ ضرورت پوڻ تي گهر کان ٻاهر اجوري تي مزدوري ڪرڻ جو عمل تاريخي طور مستقل بنيادن تي موجود رهيو آهي.

1970 کان ويندي هيئنر تائين شادي شده عورتن جو هر روز وڌندڙ هڪ وڏو تعداد (جن ۾ هاڻي اهڙين عورتن جو پڻ تمام وڏو تعداد شامل آهي جن جا ٻار اجا ننڍا آهن) مختلف نوڪرين ۾ اچي رهيو آهي اڪثر شادي شده عورتون گهريلو ذميوارين سبب گهٽ ۾ مخصوص وقت واريون نوڪريون (Part Time Jobs) ڪنديون آهن ۾ ٻار ڄڻ واري ڪجهه عرصي ۾ نوڪريون ڇڏي پڻ ڏينديون آهن. پر پلي مرد پورهيتن جي ڀيٽ ۾ عورتون ڪٽي گهٽ وقتي يا مخصوص نوڪريون ئي ڪنديون هجن يا منجهن ڪي عورتون ڪنهن به سبب ڪري انهن ڪمن منجهان نڪرنديون به هُجن، تنهن هوندي به اڄ مجموعي طور سماج ۾ پورهيو ڪندڙ (Workforce) جو هڪ وڏو مستقل حصو عورتن تي مشتمل آهي. سرمائيداري هاڻي ڪجهه خاص عورتائن ڏنڏن ۾ ئي سهي پر عورتن جي هڪ مستقل ۾ گهٽ اُجوري واري ميدان ۾ ڪم ڪندڙ حصي تي ڀاڙڻ شروع ڪيو آهي.

ڀُنئين پوري صديءَ ۾ عورتن جي روزاني جي بنياد تي وڌندڙ گهر کان ٻاهر روزگار حاصل ڪرڻ واري شرح سبب سراسري طور سندن گهريلو پورهئي ۾ خرچ ٿيندڙ وقت ۾ پڻ گهٽتائي

ايندي رهي آهي. جيئن وجيل پڻ ٻڌائي ٿي ته ”ويهين صديءَ جي شروعات تائين ئي عورتن جو رڌ پچاءُ ۾ استعمال ٿيندڙ وقت ماضيءَ جي ڀيٽ ۾ گهٽجي چُڪو هو ۾ هاٽي ڪپڙا لٽا ڌوئڻ پڻ ايترو ٿڪائيندڙ ۾ وقت وٺندڙ ڪم نه رهيو هو (چاڪاڻ ته سرمائيداري انهن ڪمن لاءِ روز بروز نيا اوزار منديءَ ۾ آٽي رهي هُئي) ايستائين جو ٻارن جي تعليم ۾ تربيت جو ڪم (جيڪو ماضيءَ ۾ گهٽي ڀاڱي ماءُ جي ئي ذميواري هوندو هو) هاٽي گهٽي ڀاڱي اسڪول ڪرڻ لڳا هُئا. ويجهي ماضيءَ ۾ ڪاڌي کي جمائيندڙ يا جلد گرم ڪندڙ بجليءَ تي هلندڙ مشين (جهڙوڪ فرج يا مائيڪرو ويو اووِن وغيره) توٽي صفائي سترائي لاءِ استعمال ٿيندڙ مشينن سميت ٻارن جي سارسنڀال لاءِ شروع ٿيندڙ نرسري ۾ ڪنڊرگارٽن اسڪولن جي اچي وڃڻ سبب عورتن تي گهر جي ڪم ڪار جو وزن اجا وڌيڪ گهٽجي ويو آهي“.

مٿي ذڪر ڪيل سمورين سهولتن باوجود عورت جو پورهئي جي سگهه جي افزائش ۾ موجود ڪردار هڪ حد تائين ئي گهٽجي سگهيو آهي. سرمائيداري خود گهر اندر عورت جي بنا اجوري جي ٿيندڙ پورهئي تي ڀاڙڻ لڳي آهي. ڪو هڪڙو سرمائيداري سماج پنهنجو پاڻ پورهيت خاندان جي ڪردار کي تيستائين ختم ڪري ئي نه ٿو سگهي جيستائين سڀ سماج ائين نه ڪن چاڪاڻ ته مختلف سماجن جو سرمايو هڪ ٻئي سان چٽا پيٽي جي عمل ۾ سرگردان آهي. جيئن سمٿ هڪ هنڌ ذڪر ڪيو آهي ته ”جاپاني سرمائيدار يا جاپان جي رياست مُلڪ ۾ ٻارن جي پالنا ۾ تربيت جا سرڪاري يا غير سرڪاري ادارا کوليندي ۾ اُنهن ذريعي خاندان جي اداري جو خاتمو اوستائين نه ٿو ڪري سگهي جيستائين هو ان حقيقت کي مڃي وٺي ته ان عمل سان جاپان ۾ پورهئي جي سگهه جي افزائش جو عمل ساٽس مقابلي ۾ بيٺل سرمائيدار رياستن جي ڀيٽ ۾ وڌيڪ مهانگو يا وڌيڪ سُست بڻجي ويندو.“

اها حقيقت ته پورهئي جي سگهه جي افزائش لاءِ موجود ٻين طريقن جي ڀيٽ ۾ رت جي رشتن تي ٻڌل خاندان وارو طريقو ان ڪم لاءِ ذري گهٽ سمورن سرمائيداري سماجن ۾ وڌ کان وڌ استعمال ٿئي ٿو. ان ڳالهه ڏانهن اشارو آهي ته اهو

طريقو نه صرف پورهيت طبقي لاءِ موزون آهي بلڪه ان منجهان سرمائيدار طبقو پڻ تمام گهڻو فائدو حاصل ڪري ٿو. پلي ماضيءَ جي پيٽ ۾ اڄ خاندان ڪوڙ سارن پاسن ڪان تبديل ٿي چڪو هجي، پر سماجي افزائش جي مجموعي عمل ۾ سندس ڪردار اڄ پڻ اهوئي ساڳيو آهي. سمورا پورهيت خاندان، ايستائين جو ماءُ يا پيءُ منجهان ڪنهن هڪ جي موجودگيءَ وارا، يا پوءِ همجنس پرست جوڙن طرفان جوڙيل خاندان پڻ جيڪڏهن ٻار رکن ٿا ۽ سندن پالنا ۽ تربيت ڪن ٿا ته پوءِ اهي سڀ اڄ به سرمائيداريءَ لاءِ ضروري پورهيي جي سگهه جي افزائش جوئي ڪم ڪري رهيا آهن.

پورهيت خاندان: عورت تي ٽيندڙ جبر جي هر قسم جو بُنياد:

پورهئي جي سگهه جي افزائش لاءِ سرمائيداري جي پورهيت خاندان تي انحصار ڪي سمجهندي به، اها هڪ حقيقت آهي ته اجوري دار پورهيا/ ڪم ڪندڙ عورتن سميت تمام عورتن تان حمل ٽوٽي ٻار جي پئدائش واري عرصي ۾ گهريلو پورهئي ۾ خاندان اندر مٿن پيل ذميوارين منجهه گهٽتائي ڪنهن قدر لازمي بڻجي وڃي ٿي. پورهئي جي سگهه جي افزائش جي ان خاص پهلو تي ڪم ڪندي ئي وجيل ان لائق بڻي ته هو گهريلو پورهئي جي تمام ذميوارين جي مرد ۽ عورت منجهان ڪنهن هڪ تي پوڻ بجاءِ صرف ۽ صرف عورت تي پوڻ پُنيان ڪم ڪندڙ بنيادي مُحرڪ ڳولهي سگهي.

حقيقت اها آهي ته مرد ۽ عورت منجهان ڪوبه گهريلو پورهئي جون اهي تمام ذميواريون نهايت ئي سهٽي نموني نڀائي سگهي ٿو. پر ٻار ڄڻ جي اهليت صرف ۽ صرف عورت جي ئي خاصيت آهي. پورهئي جي سگهه جي افزائش جي ذميواري گهٽي تٽي پورهيت خاندان تي ئي پئي ٿي. پر اهو سمجهڻ پڻ ضروري آهي ته ٻار ڄڻ ڪان ڪجهه عرصو اڳ ۽ پوءِ عورت سان سندس ڪم ۾ ذميوارين ۾ سهڪار ڪرڻ، سندس سار سنڀال ڪرڻ پڻ پورهئي جي افزائش جي ان ذميواري جو هڪ اهم حصو آهي. وڏن ۽ پُراڻن گڏيل خاندانن ۾ ته اهو ڪم مِٽن مائٽن جي هڪ وڏي گروهه جي ٻلي هوندو آهي، پر ننڍن جو

هري خانداني ۾ ان سموري عرصي دؤران جنهن ۾ عورتون نه ته گهر ۾ نه ئي ٻاهر ڪوئي پورهيو ڪري سگهڻ جي اهل هُجن، اهو نئين ڄمندڙ ٻار جو پيءُ ۾ ان عورت جو مڙس ئي هوندو آهي جيڪو انهن ذميوارين جو پورائو ڪندو آهي.

جيئن وجيل دليل ڏئي ٿي ته "جيتوڻيڪ پورهئي جي سگهه جي افزائش جي ان عمل ۾ مرد ۾ عورت جي انهن "مختلف ڪردارن" جي عمر صرف ٻار ڄڻڻ واري ان مخصوص عرصي تائين ئي هُجڻ گهرجي"، تنهن هوندي به عورت تي سندس ٻار ڄڻڻ واري ان خاصيت جي نسبت سان ڪي مخصوص ذميواريون مستقل بنيادن تي مڙهجي وڃن ٿيون. چاڪاڻ ته عورت کان سندس عمر جي هڪ چڱي حصي ۾ "ٻار ڄڻڻ" جو اهو ڪم بار بار ورتو وڃي ٿو. وجيل ٻڌائي ٿي ته "عام طور تي مرد ۾ عورت جي پورهئي جي افزائش جي ان عمل ۾ جڙندڙ ڪردارن جي اها مختلف ۾ قطعي ورڇ پدر شاهيءَ سبب قانوني شڪل اختيار ڪري وڃي ٿي، جنهن کي سماج اندر صنفي جبر لاءِ جُڙيل ادارا پڻ سگهارو ڪن ٿا" سماج اندر صنفي جبر لاءِ جُڙيل انهن ادارن ۾ شادي، خلاف ۾ ٻار ڄڻڻ جي حق بابت جُڙيل قانون ذريعي عورت جي حقن تي راتاها شمار ڪري سگهجن ٿا.

اها حقيقت ته (سخت معاشي استحصال باوجود به) پورهيت خاندان جو سماج اندر وجود برقرار رهندو آيو آهي، ان ڳالهه جو ثبوت آهي ته پيڙهيل پرتن طرفان سرمائيداريءَ کي ڪو بنيادي خطرو پيش نه اچڻ جي صورت ۾ سرمائيداري نظام پورهئي جي افزائش لاءِ ان ئي طريقي تي زور ڏيندو آيو آهي چاڪاڻ ته اهو طريقو (پورهيت خاندان) وٽس ان ڪم لاءِ سپني کان وڌيڪ آسان ۾ فائديمند رستو آهي. هتي هي ڳالهه به ذهن ۾ رکڻ ڪپي ته هن ئي نظام عورت جي گهريلو پورهئي ۾ مرڪزي ڪردار کي جاري رکندي به ڪيس ٻاهر اُجوريدار پورهين ۾ شامل ڪرڻ جو رستو پڻ ڳولهي ورتو آهي. ان ڪري وجيل دليل ڏئي ٿي ته "توڻي جو پورهيت خاندانن جون عورتون پنهنجن مردن سان گڏ ٻاهر مزدوريون/نوڪريون به ڪنديون هُجن، تنهن هوندي به پورهئي جي سگهه جي افزائش جي عمل ۾ سندن پنهنجن مردن کان قطعي طور الڳ ۾ بُنيادي ڪردار ئي سندن ابتر حالت جي پيڙهه

جو پڻ آهي“ ساڳئي وقت سمورن طبقن جي عورتن تي ٿينڌڙ صنفي جبر پڻ پورهيت خاندان اندر گهريلو پورهئي جي مڪمل ذميواري عورتن جي ڪُلهن تي جيئن جو تيئن برقرار رهڻ سبب ئي جنم وٺي ٿو. وجيل چئي ٿي ته ”سرمائيداري سماجن ۾ اها اڻ برابري، صنفي جبر (توڙي جبر جي ٻين صورتن) جي هڪ نمايان خاصيت آهي. توڙي جو گهريلو پورهئي جي (ٽڪائينڌڙ ۽ غير فلدائڪ) ذميواري صرف پورهيت خاندان جي عورت ئي نڀائي ٿي، تنهن هوندي به (ان سبب) سرمائيداري سماجن ۾ موجود سمورن طبقن جون عورتن مٿي ذڪر ڪيل اڻ برابري ۾ ٻٽي رويي کي مُنهن ڏين ٿيون.“

ان ڪري جيئن ته پورهيت خاندان اندر مرد ۽ عورت جو رشتو اڻ برابريءَ تي ٻڌل آهي ان ڪري اهائي حالت مجموعي سماج ۾ سمورن مردن ۽ عورتن جي باهمي تعلق جي پڻ بڻجي وڃي ٿي. جيئن وجيل لکي ٿي ته ”هڪ پاسي سماجي افزائش جي معاشي پهلوئن جي حوالي سان پورهيت طبقي جا مرد ۽ عورتون الڳ ۽ اڻ برابر بڻجي وڃن ٿا، ۽ ٻئي پاسي (سبب) مجموعي سماج ۾ عورتن سان ٻئي درجي جي جنس وارو سلوڪ ڪندي سندس حق ڦريا وڃن ٿا.“ سماج اندر عورت جي غلاميءَ جا جيتي پيا مُحرڪ پڻ آهن، اُتي ئي ان غلامي ۾ اڻ برابريءَ ۾ مرڪزي ڪردار عورتن ۾ مردن جي مٿي ذڪر ڪيل قطعي ۾ اڻ برابر ويڇي جو پڻ آهي.

جنسي متڀيد سماج ۾ موجود تمام طبقن جي عورتن تي اثر انداز ٿئي ٿو، بلڪل ائين ئي جيئن نسلي متڀيد ۾ رنگ يا نسل جي بنياد تي (ڪنهن طبقاتي فرق کان سوا) ڪنهن خاص رنگ يا نسل جي ماڻهن سان زيادتي ڪئي ويندي آهي. ان قسم جو خاص جبر طبقن يا طبقاتي تفريق کان ماورا هڪ حقيقت آهي. (آءُ سمجهان ٿي ته) اهوئي سبب آهي جو سرڪار يا ڪاروبار ۾ سيني ڪان مٿي موجود فردن جو گهڻو ٿڌو تعداد ”گورن“ ۽ ”مردن“ تي مشتمل هوندو آهي.

ساڳئي ئي وقت توڙي جو سرمائيداري سماج ۾ سموريون عورتون ئي جبر جو شڪار آهن، تنهن هوندي به انهن ئي عورتن ۾ طبقاتي فرق پڻ موجود آهي. جيئن هڪ مارڪسي ناريواد ليکڪ مارٿا جمينيز لکي ٿي ته جيتوڻيڪ تمام طبقن جون

سموريون عورتون صنفي جبر کي مُنهن ڏين ٿيون. ان باوجود به مختلف طبقن سان واسطو رکندڙ عورتن ۾ هڪ طبقاتي جهيڙو پڻ موجود هوندو آهي. ان کري سندس چواٽي عورتن منجهه پڻ جيکي بنيادي طبقاتي فرق اظهاربو آهي، اهو مختلف طبقن سان واسطو رکندڙ عورتن جي حياتياتي افزائش (ٻار ڄڻڻ ۽ انهن جي پالنا) واري تجربي ۾ سندن طبقاتي ۾ (ان جي نتيجي ۾ جنم وٺندڙ) سماجي معاشي رُتبي ۾ موجود فرق جوئي اظهار آهي. نه صرف سرمائيدار طبقي سان پر وچولي طبقي سان واسطو رکندڙ سرنديءَ وارين عورتن پاران پڻ گهريلو ڪم ڪار لاءِ پگهار تي نوڪر يا نوڪرياڻيون رکڻ جو عمل ان حقيقت ڏانهن اشارو آهي ته عورتن تي ٿيندڙ جبرڪا اهڙي شيءَ ناهي جيڪا صرف مرد سندن مٿان ڪندا هُجن. پُنين تي ڏهاڪن ۾ نوڪرين ۾ ڪاروبار ۾ مٿئين- وچولي طبقي جي عورتن جي وڌي تعداد شموليت پگهار تي گهريلو پورهيو ڪندڙ ”گهريلو نوڪرن“ جي هڪ پوري پرت کي هڪ لازمي سماجي حقيقت بڻائي ڇڏيو آهي جيڪو گهڻو تڻو پورهيت طبقي جي غير تربيت يافته (Unskilled) سطح منجهان اچي ٿو ۾ جنهن ۾ پڻ اڪثريت انهن عورتن جي هجي ٿي جيڪي نسلي يا لساني طور ”ڪمتر“ قرار ڏنل اقليت سان واسطو رکن ٿيون.

جيتوڻيڪ عورتن منجهه موجود مٿي ذڪر ڪيل انهن سماجي معاشي ”رُتبن“ يا سطحن جي نوعيت يا سندن تعداد مختلف سماجن ۾ مختلف هوندي آهي، تنهن هوندي به سمورن سرمائيداري سماجن ۾ ”طبقاتي ويچو“ بحرحال هڪ ئي جهڙو هُجي ٿو ۾ ڪنهن سماج اندر موجود سمورا سماجي گروهه (نسلي، لساني توڻي علاقائي) پنهنجي اندر پڻ مختلف طبقن ۾ ورهايل هُجن ٿا.

”عورتن جي آزاديءَ جي انقلابي وات“

مٿي سمجهايل صنفي جبر جي متضاد نوعيت کي مارڪسسٽ ڪُجهه هن انداز ۾ سُلجهائيندا آهن ته جيتوڻيڪ سرمائيداري سماج ۾ صنفي جبر طبقن کان ماورا هڪ عمومي حقيقت آهي، تنهن هوندي به عورتن منجهه پڻ طبقاتي فرق موجود هوندو آهي. اهو جواب مارڪسي نظرئي کي ان ڏس ۾

سڌارينڌڙ □ وڌائيندڙ سماجي افزائش جي مارڪسي نظرئيدانن جي خيالن جو انتهائي سادو □ سولو اظهار آهي.

ان ڳالهه کي ڪجهه هن ريت پڻ سمجهائي سگهجي ٿو ته عورتن جي آزاديءَ جا مادي بنياد تڏهن ئي پيدا ٿي سگهندا جڏهن ان سموري صنفي جبر لاءِ سماجي بنياد جي حيثيت رکندڙ □ پورهئي جي سگهه جي افزائش جي سَستي سولي طريقي هجڻ سبب سرمائيداري نظام لاءِ ڪرنگهي جي هڏي جو ڪردار ادا ڪندڙ پورهيت خاندان جي ان خاص معاشي ڪارج کي ئي ختم ڪيو ويندو. ان منزل ڏانهن پيشقدمي صرف ان ئي صورت □ ممڪن ٿي سگهي ٿي جڏهن سرمائيداري نظام جو خاتمو ڪري هڪ اهڙو سوشلسٽ نظام قائم ڪيو وڃي جيڪو عورت جي ڳلي جو ڳٽ بڻيل گهريلو پورهئي کي سماجي ذميواري بڻائيندي کيس ان جبر مان آزاد ڪرائي. جيتوڻيڪ هڪ سوشلسٽ سماج نهڻ سان عورتن کي هڪدم □ پنهنجو پاڻ آزادي ملي ڪونه ٿي وڃي، تنهن هوندي به اهو سوشلسٽ سماج ئي آهي جيڪو اهي مادي بنياد فراهم ڪري ٿو، جن جي مدد سان مستقل جدوجهد ذريعي عورتن جي آزاديءَ جو اهو مقصد حاصل ٿي سگهي ٿو.

مٿي ذِڪر ڪيل مارڪسي ناريوادين پنهنجي ان تجزئي کي محض نظرياتي بنيادن تائين ئي محدود نه رکيو بلڪه انهن ان ڏس □ سوشلزم لاءِ جدوجهد سان گڏوگڏ عورتن جي حقن □ آزاديءَ لاءِ پڻ ويڙهه جاري رکڻ جي زور شور سان وڪالت ڪئي. انهن اهو سمجهي ورتو هو ته توڻي جو عورتن منجهه پڻ طبقاتي فرق موجود آهي، تنهن هوندي به هڪ اهڙو سماج (جنهن □ عورتن جي مڪمل آزادي پڻ شامل هجي) اڏڻ جو فقط اهوئي رستو آهي ته نه صرف سرمائيداري سماج □ پورهيت خاندان جي هڪ خاص معاشي ڪردار جو خاتمو ڪجي بلڪه ان ذريعي خاندان جي اداري □ صدين کان جُڙيل عورت جي هڪ مخصوص ڪردار کي پڻ ڏاهي پٽ ڪجي.

سمت ڏاڍي وضاحت سان مجموعي سماج □ عورتن تي ٿيندڙ جبر جي مختلف صورتن کي گهر اندر عورتن جي ماتحتاڻي حيثيت سان جوڙي سمجهائي ٿي. هو چوي ٿي ته .طبقاتي سماجن □ صنفي جبر کي صرف معاشي دائري □ آڻي سمجهائي نه ٿو سگهجي خاندان بابت مارڪسي نقطه نظر سمجهڻ

ڪانسواءِ سماج اندر عورت تي ٿيندڙ جبر سمجهه ۾ ئي نه ايندو.“

انگلس جي ئي چيل ڳالهه کي پين لفظن ۾ ورجائيندي هو وڌيڪ لکي ٿي ته ”حقيقت ۾ اهو خانداني نظام ئي آهي جيڪو نه صرف صنفي جبر کي جنمي ٿو پر فحاشي (Pornography)، عصمت فروشي (Prostitution) توڙي ڪنوارپ يا جنسي پاڪيزگي (Virginity) جهڙن عورت دشمن تصورن کي پيدا ڪري ٿو ۾ عملي صورت ڏئي ٿو.“

مارٿا جمينيز پڻ ڪجهه اهڙي ئي نتيجي تي پهچندي لکي ٿي ته ”سرمائيداري دؤر ۾ زندگي (ٻار) جي جسماني ۾ سماجي افزائش (جنم، پالنا ۾ پرورش) جي ذاتي يا فردي عمل ۾ ئي مرد ۾ عورت جي هڪٻئي سان تعلق جا مادي بنياد جُڙن ٿا، جڏهن ته اُنهن جو سياسي، قانوني ۾ نظرياتي اظهار شادي توڙي وراثت جي قانونن ۾ جوهري خاندان جي تصور ۾ ٿئي ٿو، جنهن کي سماج يا رياست جو بنيادي ايڪو پڻ سمجهيو ۾ سڏيو وڃي ٿو. جيئن سرمائيداري ”پئداواري تعلقن“ ۾ سرمائيدار پرت هوندو آهي. ساڳي ريت ”افزائشي تعلقن“ ۾ مرد جبر ۾ استحصال ڪندڙ جڏهن ته عورت اهو جبر ۾ استحصال سهندڙ هوندي آهي. پوءِ پلي کين سماج ۾ موجود ان جنسي / صنفي متڀيد جي ساڃاهه هُجي يا نه هُجي، يا هو ان متڀيد کي ختم ڪرڻ چاهيندا هُجن يا نه!“ ان مان مُراد اها آهي ته پلي ڪي مرد ۾ عورتون سماج اندر پنهنجي ذاتي تعلقن کي برابري جي بنياد تي هلائڻ جي ڪوشش به ڪندا هُجن، تنهن هوندي به جنسي / صنفي فرق سرمائيداري سماج جو هڪ اهڙو ڪارو سَچ آهي جيڪو ”افزائش جي طريقيڪار“ جي هڪ بُنيادي خاصيت طور سمورن مردن ۾ عورتن تي اثرانداز ٿيندو آهي ۾ اوستائين ٿيندو رهندو جيستائين سرمائيداري نظام جيئرو آهي، پوءِ پلي ڪٽي اُهي مرد ۾ عورتون پنهنجن فردي تعلقن ۾ ڪيترا به آزاد ۾ برابر چو نه هُجن.

ووجيل پڻ ڪجهه اهڙن ئي خيالن جو اظهار ڪندي لکي ٿي ته .جيستائين سماج تي سرمائيداري پئداواري طريقيڪار حاوي آهي ۾ اُجرتي ۾ غير اُجرتي (گهريلو) پورهئي ۾ تضاد ۾ جهيڙو موجود آهي، تيستائين پلي جمهوريت ۾ برابري جا ڪيترا به نعرا هنيا وڃن ۾ ڪيس ڪيترو به ڦهلايو وڃي، اها جمهوريت نه

ته سرمائيداراڻي استحصال کي ختم ڪري سگهندي □ نه ئي عورت تي ٿيندڙ جبر کي!“ ووجيل سرمائيداري سماج کان اڳتي هڪ سُڌريل سماج جو تصور چٽيندي چئي ٿي ته عورتن جي آزادي صرف اُن صورت □ ئي ممڪن بڻجي سگهي ٿي جڏهن طبقاتي استحصال جي بنياد تي جُڙيل سرمائيداراڻي نظام کي ختم ڪري هڪ سوشلسٽ سماج جي اڏاوت ڪجي. سوشلسٽ □ سرمائيداري سماجن □ گهريلو پورهئي جي ڪردارن جي پيٽ ڪندي هو چئي ٿي ته ”سوشلسٽ سماج □ پڻ سرمائيداري سماج جيان گهرن اندر ٿيندڙ گهريلو پورهئي کي گهٽائڻ جو رُجحان موجود هوندو آهي، پر فرق اهو آهي ته جتي سرمائيداري سماج □ ان رُجحان پُٺيان سرمائي جي ارتڪاز جي هڪ سرمائيداراڻي هٻچ ڪار فرما هوندي آهي، ان جي ابتڙ سوشلسٽ سماج □ اهو رُجحان سموري پورهئي جي برابري جي بنياد تي سماجي پئداوار جي عمل □ شرڪت جو خواهش جي اظهار هوندي آهي. اهڙي پئداوار جيڪا هٻچ بجاءِ شعوري □ منصوبابند بنيادن تي ڪئي وڃي □ جنهن جو مقصد سموري عوام جي گڏيل ضرورتن جو پورائو هُجي“ ووجيل وڌيڪ لکي ٿي ته ”هڪ سوشلسٽ سماج فردي خاندانن توڙي مجموعي سماج □ عورتن تي ٿيندڙ جبر جي بُنيادن کي ڍاهي ٿو. جمهوريت جي ان انداز □ ترويج، عورتن جي پئداوار جي عمل □ ائين برابري جي بُنياد تي شموليت □ گهريلو پورهئي جي ڪردار □ اهڙيون ترقي پسند بنيادن تي ايندڙ تبديليون ئي هڪ سوشلسٽ سماج جون اُهي خاصيتون آهن جيڪي مرد □ عورت جي هڪٻئي سان تعلق □ خاندان جي اُن ”اعليٰ صورت“ کي ممڪن بڻائينديون جنهن جو خواب مارڪس ڏٺو هو.“

شخصيت

ڪامريڊ سوڀو گيانچنداڻي جي موڪلاڻي، ڪاپي ڏر جي هڪ دور جي پڄاڻي

ڪبير



اِهو هڪ پراڻو بحث آهي ته آخر تاريخ ۾ سماجي اوسر ۾ ڪنهن فرد جو ڪو ڪردار به ٿي سگهي ٿو يا اُهي به تاريخي حالتون ئي آهن جيڪي تاريخ ساز فرد کي جنمين ٿيون. جيڪڏهن فرد جو ڪردار آهي ته سوال پيدا ٿو ٿئي ته پوءِ اهو فرد پاڻ ڪهڙين حالتن جي پيداوار آهي ۾ جيڪڏهن صرف فيصلو ڪُن ڪردار معروضي قانونن ۾ حالتن جو ئي هوندو آهي ته پوءِ هڪ بي سوال جو پيدا ٿيڻ به سياويڪ آهي ته ڪهڙن سببن ڪري پوءِ اُهي حالتون وري تبديل ٿين ٿيون. لازمي طور تي هي اُهي سوال آهن جن سان جيڪڏهن صحيح انصاف ڪجي ته پوءِ فرد ۾ سماج يا ڪُل ۾ جُز جي جدليات سمجهه ۾ آساني سان اچيو وڃي. ورهاڱي کان اڳ هن خطي جي ڪميونسٽ تحريڪ هڪ شخص کي متاثر ڪيو هو سندس نالو سوڀو گيانچنداڻي هو، جيڪو هڪ پاسي ان دور جي ڪميونسٽ تحريڪ جو نتيجو هو پر ان ئي تحريڪ ۾ سندس پورهيو ايترو ته گهٽو ۾ گهرو رهيو جو بعد جي ڪميونسٽ تحريڪ تي جيتري ڇاپ سوڀي جي رهي انجو مقابلو پري پري تائين ڪو ٻيو ڪامريڊ نه ڪري سگهيو. اُهو سوڀو گيانچنداڻي، جنهنکي ٽيگور مين فرام موئن جو داڙو سڏيندو هيو، جيڪو هن ننڍي کنڊ جي ڪميونسٽ تحريڪ جي سڀ کان پراڻن ۾ معتبر

نالن منجهان هڪ هو، جيڪو پاڪستاني سرڪار لاءِ تي مُنهين بلا
هيو، جيڪو حيدربخش جتوئي، حسن ناصر، جي ايم سيد
ابراهيم جويي جو دوست سياسي رفيق هو، سو 95 سالن
جي عمر 8 ڊسمبر 2014 تي موڪلائي هليو. هو پنهنجي تهي
 دور جي ڪميونسٽ تحريڪ جو هن خطي آخري سرخ
سپاهي هو انهي جي موڪلاٽي سان گڏ، سندس دور جي
پڄاڻي تي. توٽي جو پنهنجي زندگيءَ جي پوئين ڏهاڪن سوڀو
عمليءَ طور تي پارٽي کان ڪٽيل سياسي طور غير سرگرم
رهيو پر هڪ ڪامريڊ جو تعارف ساٽس موت تائين گڏ رهيو.
1920ع ڌاري لاڙڪاڻي ضلعي پيدا ٿيندڙ ڪامريڊ سوڀو، شانتي
نڪيتين پڙهيو رابندر ناٿ ٽيگور جو شاگرد رهيو. اُتي ئي
ڪميونسٽ اڳواڻ پنا لعل داس گُپتا جي خيالن ”راڄ جهنڪ جو
سپنو“ ٿامس مور جي يوٽوپيا کان متاثر تي اشتراڪيت ڏانهن
لڙيو. گانڌي، نهرو ايم اين راءِ جي لڪٽين حياتين به ڪيس
تمام گهڻو متاثر ڪيو. سوڀو 21 سالن جي عمر ڪميونسٽ
ٿيو شانتي نڪيتين کان موٽڻ بعد ڪراچي قانون جي شعبي
اندر داخلا ورتي، شاگرد سياست پير پاتائين. تڏهن شاگردن
تحريڪ زورن تي هئي جنهنجي قيادت حشو ڪيولراماڻي تي
ڪئي. انگلينڊ منجهان اعلي تعليم حاصل ڪري موٽندڙ، هي
يگانو نوجوان جنهنکي پيار مان حشو سڏيو ويندو هو سو پڻ سنڌ
جي اشتراڪي تحريڪ جي تاريخ جو هڪ معتبر نالو رهيو آهي،
جنهنکي سوڀو سنڌ جو هڪ ڊرامائي ڪردار لکيو هو. حشو
ڪيولراماڻي تي مهينا سن شهر سائين جي ايم سيد سان گڏ
رهي سندس ڪتاب نيئن سنڌ لاءِ جدوجهد جو ترجمو پڻ ڪيو
هيو. هو سنڌ جي عوامي سياست جو تمام گهڻو متحرڪ
مزاحمتي ڪردار هو، بعد ڪيس ملڪ بدر ڪيو ويو هيو. سوڀي
جي حشو سان ويجهڙائي تي پوءِ بعد سوڀي کي سنڌ
اسٽوڊنٽس فيڊريشن جو سيڪريٽري مقرر ڪيو ويو. اُهو دور
ڏيهي عالمي طور تي تمام گهٽي اُٿل پُٿل وارو دور هيو. ٻئي
مهاڀاري جنگ جي آمد هئي، جنگ جي ٻي دور سوويت
يونين تي نازي حملي ڪانپوءِ جڏهن عالمي طور تي جنگ جي
فطرت جي تبديليءَ جو نعرو زورن سان لڳڻ لڳو ته ڪميونسٽ

حلقن اندر سامراجي جنگ هاڻي عوامي جنگ سڏجڻ لڳي، هندستاني ڪميونسٽ پارٽي سوويت لائين پٺيان هلندي، انگريزن جي حمايت ڪئي جيڪي عالمي طور تي سوويت يونين جا اتحادي هيا. سوڀو انهيءَ جي اُبتڙ، تڏهن شاگرد اڳواڻ جي حيثيت ۾ "هندستان ڇڏيو تحريڪ" جو حصو بڻيو ۾ انهي تحريڪ دوران ڪيس پهريون ڀيرو جيل وڃڻو پيو. جنگين ۾ اُٿل پُٿل واري اُن دور ۾ پوري دنيا اندر قومي آزادين ۾ سرخ انقلابن جي هوا تيز تيز گُهلي رهي هئي. چين ۾ مائو جي اڳواڻي ۾ انقلاب جي آمد هئي. افغانستان به سامراج مخالف ڪيمپ ۾ اڳيان اڳيان هو. خود گڏيل هندستان ۾ ڪميونسٽن جي قوت منجهه تمام گهڻو اظافو ٿي رهيو هيو. هن خطي جي اهڙي قسم حالتن سامراج جون ننڊون ڦٽائي ڇڏيون هيون ۾ پوءِ رات پيٽ جي سازشن وري ڪر ڪنيو ۾ پوءِ اسان ڏٺوسين ته ڪيئن هن ننڍي کنڊ کي سرخ اثرن کان بچائڻ لاءِ انجي ڪک ۾ چيرو هڻي انجا عضوا اهڙي ريت ڌار ڪيا ويا جو اڄ سوڏي انهن ڌار ٿيل عضوون جو وهندڙ رت بيهي نه ٿو. ڪروڙين انسانن کي دربدر ڪيو ويو ۾ لکين ماڻهن جو ڪوس ڪيو ويو. انهيءَ سموري جهالت، ورهاست ۾ بربريت جي ننگي ناچ ڪانپوءِ به ڪميونسٽ تحريڪ اڳي کان اڳري ٿيندي وئي. سوڀي تي به پنهنجي ڌرتي ڇڏي هندستان لڏڻ لاءِ دٻاءُ وڌو ويو جنهن جي هن مزاحمت ڪئي ۾ بعد جي پوري عمر ڪندو رهيو. بهرحال نئين ٺهندڙ سامراجي چونڪي واري هن ملڪ ۾ مزاحمت جي قيمت سوڀي ڏهه سال جيل، پنجن کان ڏهه سال نظربندي ۾ پنهنجي سياسي زندگيءَ جو گهڻو حصو انڊرگرائونڊ سياست ڪندي ڏني. جيل مان آزادي ۾ وري جيل پيڙي ٿيڻ واري پوري وچين عرصي ۾ هو پارٽي ۾ انجي مختلف فرنٽن جي تعمير ۾ اڳيرو رهيو. هن ڪراچي سٽي ورڪرز يونين ۾ ڪم ڪندي مجموعي طور تي ٽريڊ يونين تحريڪ کي منظم ڪيو. هُن بي زمين هارين کي زمين ڏيارڻ لاءِ هاري الاٽي تحريڪ جي سرواٽي ڪئي. هن ادبي ثقافتي محاذ کي نئين سر جيارڻ ۾ پنهنجو حصو وڌو. نئين رياست جهڙي ريت قومي جبر کي وڌايو ته سوڀو انهيءَ حوالي سان به مزاحمت ڪندي قومپرست ساٿين سان گڏ ڪلهو

کلهي ۾ ملائي وڙهيو. 50 جي ڏهاڪي ۾ آمريڪا سان نون معاهدن ۾ ڪميونسٽ پارٽي تي پابندي ڪانپوءِ به پورهيت تحريڪ ڏک ڪائيندي، ڪڏهن پري ۾ ڪڏهن پاڪر ۾ هلندي رهي ۾ اچي نوي جي شروعاتي ڏهاڪي ۾ پوئين پساهن ۾ داخل ٿي. سوڀي گيانچنداڻي اهي سموريون اوپاريون لهواريون ڏٺيون پرهڪ پاسي نظربندي (جيڪا شروع ۾ رياستي هئي بعد ۾ خود ساخته) ٻي پاسي سندس ضعيفي کيس ان لائق نه ڇڏيو ته هو آخري وقت تائين سرگرم سياست ڪري سگهي. اهڙي ريت ڪامريڊ سوڀو گيانچنداڻي جي زندگيءَ جا واضع طور تي ٻه دور رهيا، هڪ 60 جي ڏهاڪي تائين تمام گهڻي پارٽي سرگرمي وارو ٻيو بعد جي دور جو غير تنظيمي محدود سرگرمي وارو. توڻي جو اسانجي سياسي سانپر جي سالن کان ڪيئي ڏهاڪا اڳ، سوڀو گيانچنداڻي پورهيت سياست ۾ تنظيم کان عملي طور ڪٽجي ويٺو هو، پر هو مرڻ گهڙي تائين ڪميونسٽ شناخت تي ٽڪندو ۽ انهيءَ شناخت سان سچاپچندو رهيو. پر حالت اها آهي ته سندس موت کانپوءِ جهڙي ريت ڊاڪٽر خالد محمود سومري جهڙي مذهبي ماڻهو کي قومي اڳواڻ بڻائي ظاهر ڪيو ويو، ساڳي ريت سنڌ جي ڪوڙ سارين اخبارن ۾ ميگزينن کيس قومپرست بڻائي پيش ڪيو . درحقيقت سوڀو گيانچنداڻي قومي جبر خلاف جُهد ڪندي اين قومپرست هو جيئن هاري تحريڪ ۾ پنهنجو پورهيو ڏيندي سائين جي ايم سيد ڪميونسٽ هيو. پر سچ اهو آهي ته نه ته جي ايم سيد ڪميونسٽ هو ۽ نه وري سوڀو قومپرست، توڻي جو ٻنهي جو قدآور شخصيتن جي پوري عمر جبر خلاف مزاحمت ۾ سزائون ڪائيندي گذري. خود اهڙي ڳالهه سائين جي ايم سيد سوڀي سان پهرين ملاقات ۾ ڪئي هئي. جنهنجو ذڪر ڪندي سوڀو لکي ٿو ته کيس سائين چيو ته ” توهان ڪميونسٽ هميشه عوام جي ذهن کي اپيل ڪندا آهيو، جڏهن ته آءُ سندن جذبن کي اپيل ڪندو آهيان جنهن تي سوڀي کيس جواب ڏنو ته اسان ڪميونسٽ عوام جي صرف ذهن کي نه پر پيٽ کي به اپيل ڪندا آهيون ڇاڪاڻ ته پنهنجي سماجي زندگيءَ ۾ اڪثر انسان پنهنجي پيٽ جي مسئلن جي حوالي سان سوچ ويچار ڪندا آهن.“ بعد ۾ ون يونٽ خلاف نعپ جي

پليٽ فارم تان جدوجهد ڪندي پيئي ويجها دوست بڻيا. اڄ سنڌ ڪي وري هڪ اهڙي سياسي ماحول جي ضرورت آهي جنهن ۾ مختلف عوام دوست پارٽين وچ ۾ سهپ جا رويا سگهارا ٿين ۽ بنيادي مسئلن تي گڏيل جدوجهد ممڪن ٿي سگهي. ايوبي آمريت ۾ ئي سوڀو جيئن جيل منجهان آزاد ٿيو ته ڪيس نظربند ڪيو ويو پر آمريت جي خاتمي ڪانپوءِ به سوڀي پاڻ کي محدود رکيو. سندس وڏو پاءُ ذوالفقار پٿي جي پي پي ۾ شامل ٿيو پر سوڀو پاسيرو رهيو. تان جو ضيائي آمريت واري ڪاري دور ۾ به سوڀي جو ڳاٽيثي جوڳو ڪردار سامهون نه آيو، پوئين سموري دور ۾ ايترو ٿيو ته هُن ٻلهڙجي ۾ نظرياتي ڪم ڪندي هڪ ڪيپ تيار ڪئي جنهن ۾ انور پيرزادي جهڙا نالا شامل هيا. سوڀي مثان عام طور هڪ اهو تنقيد به ٿيندي رهي آهي ته ضيائي آمريت ڪانپوءِ 88 جي اليڪشن ۾ هو اقليتي سيٽ تان چونڊ به وڙهيو جڏهن ته هو هڪ ڪميونسٽ جي حيثيت ۾ ڌار چونڊ نظام جي خلاف هيو.

انهن سمورين ڳالهين باوجود سوڀو گيانچنداڻي سنڌ ۾ پاڪستان جي ڪوڙ سارن ڪميونسٽ اڳواڻن کان الڳ هيو. هو امام علي نازش ته نه هيو جيڪو وڏي عرصي تائين اوجها ٽي بي سينٽر ۾ داخل هوندي به پنهنجي صحت کان وڌيڪ پنهنجي پارٽي جي صحت بابت ڳڻتي ڪندو هو پر سوڀو، جمال نقوي به نه هو جنهن پنهنجي پوئين سياست کي صراب سڏي، انهيءَ تي تنقيدي ٿيو. ڪامريڊ سوڀي کي ڄام ساقي ۾ امداد چانڊيو جهڙن ماڻهن سان نه ته پيٽي سگهجي جيڪي اڄ به حيات آهن پر سندن جو ويساهه هڪ غير طبقاتي تحريڪ ۾ فڪر منجهان نڪري چڪو آهي ۾ ڪين چڱائي جي آخري اميد سرمائيدارٽي نظام جي پُرامن ترقي ۾ جمهوريت منجهه نظر اچي ٿي پر سوڀي جو به سماجي تبديليءَ وارو خواب وڏي عرصي تائين جي غير سرگرمي سببان هڪ يوٽوپين انقلابي جهڙو ٿي پيو هيو. انهيءَ ڏس ۾ 2008ع ڌاري ڌنل هڪ انٽرويو ۾، پاڪستان ۾ ڪميونسٽ سياست جي مستقبل بابت سندس جواب پڙهي سگهجن ٿا. سوڀي، ڪوڙ سارن ٻين ڪامريڊن جيان ٻي دور ۾ پنهنجي ڪا قيمت مقرر نه ڪئي، هو غير سرگرم ضرور رهيو پر

هُن پنهنجا آدرش ۽ اصول هميشه عزيز رکيا ايتريقدر جو پنهنجي واحد پٽ کنيي لال جي علاج لاءِ به هُن حکـومت جي مـدد وٺڻ تي پنهنجي ڪتابن جي لائبريري وڪڻ کي ترجيح ڏني. تـوڻي جو سوڀي جي زندگيءَ جو غـير سـرگرميءَ وارو دور اجا وڌيک ڪُلٽو آهي ۽ انهيءَ تي نـئين تهي جي سـبقن لاءِ بحث به ٿيڻا آهن پر پنهنجي پوري حياتي هُن هر صحت مند سرگرميءَ کي همٿـايو ۽ پورهيتن ۽ بي پهچ ماڻهن جو پرجهلو ٿي بيٺو. اڄ جـڏهن ڪامريڊ سـوڀو گيانچنـداڻي اسـانجي وچ ۾ موجـود ڪـونهي تـڏهن ڪيس ڪامريڊ اسـتالن جي ئي لفظن ۾ پيٽا ڏجي ٿي ته ”اُهي مـاڻهو جيڪي عوام لاءِ جيئندا آهن،ڪڏهن مري نه ٿا سگهن، چاڪاڻ ته عوام ڪڏهن مرڻو ڪونهي.“




SALE


BRICS


I M F
World Bank


UNITED STATES
OF AMERICA
100
ONE HUNDRED DOLLARS